

श्रीशंपूर्णानंद आभिनदन ग्रंथ

मुनि कानि रसगार



काशी नगरी प्रचारिणी सभा

द्वारा
समर्पित

सौर १७ वैशाख, २००७

संपादक-मंडल

आचार्य नरेंद्रदत्त-प्रधान संपादक

नारायण शास्त्री पिस्टे

रायकृष्ण दास

राजद्वार नारायण शर्मा

वरणापति त्रिपाठी

कृष्णदत्तप्रसाद गौड़

मूल्य पंद्रह रुपये

सौर १७ वैशाख, २००७

प्रकाशक

काशीनाथ उपाध्याय 'अमर'

प्रकाशक मंत्री

नागरी प्रचारिणी सभा, काशी

मुद्रक

प० पृथ्वीनाथ भार्गव

अध्यक्ष,

भागवत भूषण प्रेस, बनारस

निवेदन

काशी नागरी प्रचारिणी सभा जन्मकाल से ही यज्ञों की आयोजना करती रही है। और प्रसन्नता की बात है कि इसके यज्ञ सफल हुए। हिंदी भारती को उसके समुचित आसन पर प्रतिष्ठित करना इसका ध्येय रहा है; आज वह पूर्णरूप से नहीं फिर भी निश्चित रूप से राष्ट्रभाषा के सिंहासनपर प्रतिष्ठित है। सरस्वती के जिन कर्मठ सपूतों ने इसकी सफलता में योगदान दिया है उनका समादर, समय-समयपर सभा करती रही है, उनका अलंकरण करती रही है, उनके पावन पद-पद्मोपर श्रद्धा की सुमनांजलि अर्पित करती रही है।

श्री सपूर्णानंद भी सरस्वती के उन प्रतिभासंपन्न पुत्रों में हैं जिन्होंने हिंदी को गौरव प्रदान किया है। यह संयोग की बात है कि आज वह राजनीतिक कार्यकर्ता के रूप में लोगों की आँखों में समाए हुए हैं; प्रांत के मंत्री के रूप में स्मरण किए जाते हैं। किंतु वास्तविक बात यह है कि वह वीणापाणि सरस्वती के आराधको तथा साधकों में हैं। आज से नही दशकों पहले से, जब विदेशी भाषा अंग्रेजी में ही लिखना-पढ़ना ज्ञान तथा विद्वत्ता का प्रतीक समझा जाता था और हिंदी असंस्कृत जन-समुदाय की भाषा समझी जाती थी, वह हिंदी में लिखते रहे हैं और उसका भांडार अपनी रचनाओं से परिपूर्ण करते रहे हैं।

इतिहास, विज्ञान और दर्शन उनके अध्ययन के तीन केंद्र-बिंदु रहे हैं। उन्होंने जो कुछ किया है उसमें अनुसंधान तथा परीक्षण का आलोक है। उनके निर्णयों से मतभेद हो सकता है और विवाद का विषय उनकी कृतियां हो सकती हैं, किंतु इस बात से सभी सहमत हैं कि विचारों के पथ में उनसे प्रगति हुई है, विद्वन्मंडली

सपूर्णानंद अभिवादन ग्रंथ

उनमें प्रभावित हुई है। दशन और विज्ञान को सामाजिक स्थापित करने का प्रयत्न उन्होंने किया है और हमारे महारे जीवन के तत्वों के आगे का प्रयास किया है। पाश्चात्य भौतिक विज्ञान की सहायता लेकर प्रान्तीय देशों की समस्याओं को सुलझाने का प्रयत्न किया है। उनकी रचनाओं में विचारों को उत्तेजना मिलती है और हम विचारों को निश्चयणी पर चढ़ते हैं।

जहाँ विचारों के ससार में दागनिकों को दागित में जीवन के तत्वों को खोज करने के लिये मानव-समाज की साधारण वृत्तियों से ऊपर उठ जाना होता है वहाँ राजनीतिक जगत में राग-द्वेष, आक्षेप-विक्षेप, प्रहार-सहार में ही अपनी शक्ति का विनाश करना पड़ता है। किंतु देश की जो अवस्था रही है उसका परिणाम यह हुआ है कि हमारा मन्त्रिष्क राजनीति की ओर लगा। बौद्धिक पहलवानों को राजनीतिक अखाड़ों में उतरना पड़ा। पराधीन देश में दासता के बंधन में मुक्ति दिलाने की चेष्टा में घटकर और कौन सुकर्म हो सकता है। और ठीक ही, उसी ओर सभी सजीव प्राणी गये। श्री सपूर्णानंद ने भी अपने को उसी ओर लगाया। समय-समयपर जब उन्हें अवकाश मिला भारती की आराधना में ही उन्होंने लगाया। और इसके परिणाम-स्वरूप जो कुछ हमें मिला है, वह विचारों के जगत को अनुपम देन है।

किंतु श्री सपूर्णानंद शुष्क राजनीतिक कायकर्ता ही नहीं हैं। साहित्यकार की सहृदयता में उनका हृदय ओत-प्रोत है। रसानुभूति के लिये सहृदय को जिन गुणों की आवश्यकता होती है वह सब उनमें वतमान हैं। यद्यपि वह कहते हैं कि मुझमें काव्य समझने की क्षमता नहीं है तथापि वह कविता के मर्मज्ञ हैं और उसकी तहों में पहुँचने हैं। हिंदी में कविता मुनते हैं, पढ़ते हैं और उनकी टीका कभी-कभी विचक्षणता से पूर्ण होती है।

साहित्य के निर्माण के क्षेत्र में सफलता मिलने का कारण साधना तो है ही, और भी बड़ा कारण उनका चरित्र है। इस निर्णय में लेशमात्र सदेह नहीं है कि महान् चरित्र ही महान् साहित्य का मर्जन कर सकता है। विश्व का इतिहास इसका साक्षी है। होन तथा चरित्र से स्वर्णित लोग शब्दाडवरो में पश्चिष्ट तथा भाषा का चमत्कार किए हुए क्षणिक ज्योति दिखाकर विलीन हो जानेवाली रचनाओं का निर्माण कर सकते हैं। किंतु काल के प्रवाह में उनका लय हो जाता है। चरित्र की उर्वर भूमि में ही साहित्य के पौधे का विकास हो सकता है। श्री सपूर्णानंद के कृष्णवर्ण के अंदर उज्ज्वल चरित्र तथा व्यक्तित्व निहित है। सामान्य परिस्थितियों में अपने

चरित्रवल से उन्होंने अपना विकास किया है। इनका जन्म साधारण परिवार में हुआ था। इनके पूर्वज वख्शी सदानंद चेतसिह के दीवान थे। कुल प्राचीन तथा गौरवपूर्ण था किंतु इनके पिता के समय आर्थिक परिस्थिति साधारण थी। यदि यह चाहते तो राजकीय विभाग में कोई कर्मचारी बन जाते। इनके पिता का प्रभाव इस कारण था कि इन्होंने सत्यशीलता का जीवनभर आचरण किया। किंतु उस युग की परिस्थिति में इन्होंने विदेशी शासन में कोई काम करना अपने सिद्धांतों के अनुकूल नहीं समझा। शिक्षा-विभाग में भी बड़ी सरलता से वह राजकीय कार्य पा जाते। उस समय के शिक्षा-विभाग के अध्यक्ष, जिनके यह विद्यार्थी भी थे, इन्हें बहुत मानते थे। और शिक्षा-विभाग में स्थान प्राप्त कर लेना सापेक्षिक सहज था। किंतु इन्होंने वहाँ जाना उचित नहीं समझा। सार्वजनिक क्षेत्र में, जहाँ अपने कार्यों के प्रसार की सुविधा हो, वही उन्होंने कार्यभार ग्रहण किया और जब-जब देश की पुकार सुनी, निजी कष्ट तथा परिवार की कठिनाइयों की चिंता न करते हुए आगे पॉव रखा।

हिंदी के नाते हम देशवासियों को इनपर मान है। इसी सभा में एकवार जब इन्होंने हिंदी के पक्ष में अपना भाषण दिया था, राजनीतिक मंडली को अप्रिय-सा लगा। वह समय था जब कांग्रेस ने पहली बार शासन का उत्तरदायित्व लिया था। इन्होंने महात्मा जी से निवेदन किया था कि हिंदी के पक्ष में मैं मंत्रिपद छोड़ना उचित समझता हूँ। महात्मा जी विशाल तथा महती बुद्धिवाले व्यक्ति थे। उन्होंने हिंदी का पक्ष त्यागने का परामर्श नहीं दिया। हिंदी के ऐसे कर्मठ तथा विचारक सेवक के प्रति सभा ने अपनी ओर से अभ्यर्थना प्रदान करना अपना कर्तव्य समझा।

इस वर्ष वह साठ वर्ष की आयु प्राप्त कर चुके हैं। यह अवसर हमलोगों ने उनके अभिनंदन के लिये उपयुक्त समझा। विद्वान तथा साहित्यिक इससे बढ़कर और किस रूप से अभ्यर्चना प्रकट करते। सभा ने यही निश्चय किया कि उनके अनुरूप यही होगा कि विद्वानों के सहयोग से ऐसी मंजूषा उन्हें अर्पित की जाय जिसमें वाणी के अलंकार धरे हों। और आज इसी संकल्प को हमलोग पूरा कर रहे हैं।

योजनाके अनुसार ग्रंथ तीन भागों में विभक्त है। आरंभ में अमर वाणीसंस्कृत को स्थान दिया गया है जिसके पावन स्रोत से हमारे देश के ज्ञान की जान्हवी प्रवाहित हुई है और जिसके प्रति श्री संपूर्णानंद के हृदय में अपार भक्ति है। दूसरा तथा अधिक अंश हिंदी को दिया गया जिस भाषा में हम बोल और लिखकर देश-

प्रदेश में भी अपना मस्तक ऊँचा करेंगे। तीसरे खंड में मपूर्णानन्द के मित्रों तथा निकट संपर्क रखनेवालों के सम्मरण है।

लेख उच्चकोटि के ही ममाविष्ट है। पुस्तक की सीमा के कारण हमारे ऊपर अनेक प्रतिवध थे। इसलिये बहुत दुःख के साथ मस्कृत तथा हिंदी के कुछ लेख प्रकाशित होने से वंचित रह गए। हमें इसके लिये खेद है।

हम उन लोगों के अनुगृहीत हैं जिन्होंने समय निकालकर अपने अमूल्य लेख हमें दिए हैं। हमें अनेक लोगों से लेख के संपादन तथा ग्रन्थ के निर्माण में सहायता मिली है, जिसके लिये हम उनके आभारी हैं, विशेषतः मथुरा-कला-मण्डलालय के अध्यक्ष के, जिन्होंने अनेक चीजों से हमारी सहायता की है। हम भार्गव भूषण प्रेम के अध्यक्ष तथा सभी कर्मचारियों के भी अनुगृहीत हैं जिन्होंने बड़े परिश्रम से समय पर इस ग्रन्थ का प्रकाशन कर दिया।

दिनांक सौर १७ वैशाख, २००७

—संपादक-मंडल

वक्तव्य

काशी-नागरी-प्रचारिणी-सभा की ओर से आज यह ग्रंथ अपने पुराने सभापति तथा हिंदी के अनन्य सेवक श्री संपूर्णानंद को अर्पित हो रहा है, यह सभा के लिये गौरव की बात है। हिंदी के एक विद्वान, कर्मशील, त्यागी की हिंदी सेवा का संमान करके सभा हिंदी माता के चरणों में श्रद्धा के कुछ पुष्प अर्पित कर रही है। इस अवसरपर सभा भगवान् से प्रार्थना करती है कि श्री संपूर्णानंद ऋषियों की आयु पाकर हिंदी की सेवा करते रहें और उसका भंडार रत्नों से भरते रहें तथा युग-युग तक उनके ऐसे कर्मठ, विवेकशील हिंदीसेवी उत्पन्न होते रहे जिनके अभिनंदन करने का पुण्य पर्व सदा आता रहे और सभा को इसी प्रकार अभिनंदन करने का अवसर प्राप्त होता रहे।

इस अवसर पर वह सवलोग सभा के धन्यवाद के पात्र है जिन्होंने समय देकर, धन देकर, परामर्श देकर इस ग्रंथ के सयोजन में हमारी सहायता की है। विशेषतः तत्रभवान महाराज विभूति नारायण सिंह काशी नरेश, भार्गव भूषण प्रेस के अध्यक्ष श्री पृथ्वीनाथ भार्गव, रामेश्वर सहाय सिनहा, रमेश चंद्र दे, श्री गोपाल चंद्र सिनहा, लक्ष्मीचंद्र चौधरी, लखनऊ विश्वविद्यालय के प्रो० ऐय्यर, राय कृष्णदास, महामहोपाध्याय पं० नारायण यास्त्री खिस्ते तथा उनके सहयोगी पं० अनंत शास्त्री फड़के, पं० रामाज्ञा पांडेय, पं० वालकृष्ण पंचोली, पं० रघुनाथ पांडेय, पं० जगन्नाथ उपाध्याय, डा० राजेन्द्रनारायण शर्मा, पं० करुणापति त्रिपाठी, श्री राजाराम शास्त्री, श्री भगवतीशरण सिंह, पं० काशीनाथ उपाध्याय 'भूमर', श्री दिलीप नारायण सिंह, श्री रमाशंकर पाण्डेय, श्री सुधाकर पाण्डेय तथा श्री प्रद्युम्न पांडेय, पं० चंद्रशेखर पांडेय, पं० वाचस्पति उपाध्याय, हार्दिक धन्यवाद के पात्र हैं। हम श्री विश्वनाथ शर्मा तथा श्री जयनाथ शर्मा को बहुत धन्यवाद देते हैं जिन्होंने अनवरत परिश्रम से इस ग्रंथ के प्रकाशन में सहायता दी है।

मपूर्णानंद अभिनन्दन ग्रन्थ

हम अपने कार्यालय को भी नहीं भूल सकते जिसके कमचारियों ने कठिनाइयाँ सहनकर, दौड़-धूप कर, परिश्रम करके इस कार्य की सफलता में योगदान दिया है। विशेषतः श्री अभुनाथ बाजपेयी को और साथ ही उनके सहयोगियों श्री जगन्नाथ प्रसाद तथा श्री पुष्पोत्तम लाल श्रीवास्तव को।

कृष्णदेव प्रसाद गौड़,
प्रधान मंत्री
नागरी-प्रचारिणी-सभा, काशी

अनुक्रमणिका

निवेदन		क
वक्तव्य		च
संस्कृत		
उपोद्धात.		१
मङ्गलम्		३
१. कल्याणपरम्परागसनम्	महामहोपाध्याय पंडित श्री नारायण शास्त्री खिस्ते, ।	४
२. स्रग्धरास्रगुपहारः	पंडित श्री भूपनारायण झा, व्याकरणाचार्य, अध्यापक . राजकीय संस्कृत महाविद्यालय, काशी ।	५
३. समादराञ्जलि	पंडित श्री आनंद झा न्यायाचार्य, अध्यापक, ब्रह्मविद्यालय, काशी ।	६
४. अयर्वेदसंहितान्तर्गत-पृथ्वी-सूक्तम्	महामहोपाध्याय पंडित श्री, नारायण शास्त्री खिस्ते	७
५. अपिनाम भारतीय राजनीति वि- धान सम्भवति ?	पंडितराज श्री राजेश्वर शास्त्री द्राविड, अध्यक्ष साग वेद विद्यालय काशी ।	१६
६. योगतत्त्वमीमासा	पंडित श्री सभापति शर्मोपाध्याय, अध्यक्ष, विरला संस्कृत महाविद्यालय, काशी ।	२८
७. कर्मानुष्ठाने आत्मतत्त्वप्रतिभास.	महामहोपाध्याय पंडित श्री चिन्नस्वामी शास्त्री, कलकत्ता विश्वविद्यालय ।	४१
८. कवे रसप्रतीतिः	डाक्टर मुब्रह्मण्यम् अय्यर, अध्यक्ष, संस्कृत विभाग, लखनऊ विश्वविद्यालय ।	४८
९. सीता-विवाह-कालनिर्णय.	पंडित श्री रामाना पाण्डेय व्याकरणाचार्य (भूत- पूर्व संस्कृत अध्यापक, पटना महाविद्यालय) सर- स्वती-भवन, काशी ।	५५
१०. रुद्रस्यार्यदेवत्वम्	पंडित श्री अनंत शास्त्री फडके, व्याकरणाचार्य, मीमासातीर्थ, वेदातकेसरी, अध्यापक, पुराणेति- हास, राजकीय संस्कृत-महाविद्यालय, काशी ।	६०
११. भारतीयवैषविमर्ग.	पंडित श्री रघुनाथ शास्त्री व्याकरणाचार्य, अध्यापक, राजकीय संस्कृत महाविद्यालय, काशी ।	६८
१२. प्रत्यक्षविमर्ग.	पंडित श्री अनतराम शास्त्री घाणेकर, अध्यापक, राजकीय संस्कृत महाविद्यालय, ग्वालियर ।	८३
१३. भगवान् वात्स्यायन	पंडित श्री आनंद झा, न्यायाचार्य, काशी ।	८८
१४. स्वतन्त्रभारते प्राचीनादर्शमय्यादि	पंडित श्री गोपालशास्त्री, दर्शनकेसरी, काशी ।	९३
१५. भारतीयसंस्कृते परिरक्षणम्	पंडित श्री पट्टाभिराम शास्त्री, मीमासाचार्य, अध्यक्ष. संस्कृत महाविद्यालय, जयपुर ।	९९
१६. साख्यनये प्रमाणप्रमेयविचार.	महामहोपाध्याय डाक्टर उमेश मिश्र, अध्यक्ष संस्कृत विभाग, प्रयाग विश्वविद्यालय, ।	१०३

हिंदी

१	जयति जननि भार्गवी	डॉ० राजेन्द्र नारायण शर्मा ।	१
२	परमाणु शक्ति और परमाणु-बम	महापंडित राहुल सांभू-यायन ।	३
३	अंगारक गुरुमुखियों का जीवन दृष्टिकोण	डॉक्टर वामुदेव गरण अग्रवाल, एम० ए० पी० एच० डी०, सप्रहाध्यक्ष, केंद्रीय राजकीय संग्रहालय दिल्ली ।	१५
४	भारत की प्राचीन शिक्षा पद्धति और पंडित	डॉक्टर मोतीलाल सप्रहाध्यक्ष प्रिम आफ त्रेल्स संग्रहालय, बंबई ।	३०
५	भारत के स्वदेशी में मुद्रा प्रचलित थी ?	डॉक्टर अनन सदाशिव अल्लेकर, एम० ए०, डी० लिट्, इतिहास विभागाध्यक्ष, पटना विश्वविद्या- लय ।	६६
६	शिक्षक की मानमिर और सामा- जिक स्थिति	डॉक्टर साहनलाल, एम० ए०, डी० फिल० ।	७१
७	शिक्षक की समसिद्धि	डॉक्टर हजारी प्रभाद द्विवेदी, डी० लिट्, उपाध्यक्ष, विश्वभारती, धान्ति-भूवेतन ।	७८
८	पंचांग और सूर्यकार	डॉक्टर योगेश प्रभाद, डी० एस्, सी०, ग्रेड, गणित विभाग, प्रयाग विश्वविद्यालय ।	८०
९	सूर्य से नदी-सूख की ऐतिहा- सिक व्याख्या	डॉक्टर राजवली पाण्डेय, एम० ए०, एल० ए० बी०, डी० लिट्, प्राध्यापक इतिहास विभाग, बंगाली विश्वविद्यालय ।	८५
१०	हमारा विश्व जितना पुराना है	प्रोफेसर अभिषेकराज बनर्जी एम० ए०, एम० एफ० सी० (केटव), आइ० ई० एम०, एफ० आर० ए० एस्, एफ० एन० आइ० (रिट्)।	८९
११	दक्षिण में शक सत्तवा प्रसार	श्री वा वि मिरासी ।	९७
१२	वर्तक प्रायनामा का स्वरूप	डॉक्टर धीरेन्द्र वर्मा, एम० ए० डी०, लिट्, अध्यक्ष, हिंदी विभाग, प्रयाग विश्वविद्यालय ।	१०२
१३	पक्षपात	श्री गमुनाथ मिह, एम० ए०, प्राध्यापक, बंगालीविद्यापीठ ।	१०८
१४	वर्ष और काव्य	डॉक्टर राजेन्द्र नारायण शर्मा ।	११०
१५	समस्या	गोपालचंद्र मिश्रा, एम० ए०, एल० एल० बी०, मिजिल एंड सगा जज, सप्रति विनोद बायाधि कारी, मिजिल बायालय, लखनऊ ।	१२४
१६	एसा रस	श्री प० बलदेव उपाध्याय, एम० ए०, माहिर्याचार्य, प्राध्यापक, हिंदू विश्वविद्यालय, बारांसी ।	१४०
१७	जय हो उन जलनेवाला का	श्री रामश्रुति, महायज्ञ संपादक, समार ।	१५२

१८.	मथुरा कला में ब्रह्मा	श्री कृष्णदत्त वाजपेयी, संग्रहाध्यक्ष पुरातत्व संग्रहालय, मथुरा।	.. १५३
१९.	पुराणों का चतुर्द्विपिक भूगोल और आर्यों की आदि भूमि।	रायकृष्ण दास।	... १६४
२०.	सूर्य का निर्माण, विकास तथा विनाश	डॉक्टर उदित नारायण सिंह, एम० ए०, डी० एम० सी०, प्राध्यापक, प्रयाग विश्वविद्यालय।	१७९
२१	वर्णभेद तथा जातिभेद का परस्पर संबंध	डॉक्टर मंगलदेव शास्त्री, एम० ए०, डी० फिल० (अक्सन)।	.. १९०
२२.	कोपिया	श्री मदनमोहन नागर, एम० ए०, संग्रहाध्यक्ष, लखनऊ।	.. १८५
२३.	श्री सपूर्णनंदजी का चिद्विलास	रामेश्वर महाय सिंह, एम० एल० ए०।	.. २०५
२४.	विश्वात्मा	डॉक्टर राधाकमल मुकर्जी, एम० ए०, डी० लिट्., पी० एच० डी०।	... २११
२५.	काल तथा कालमान	डॉक्टर अवधेश नारायण सिंह, एम० ए०, डी० एस० सी०, डीन, विज्ञान-विभाग, लखनऊ विश्व-विद्यालय।	... २२३
२६	हमारा विस्मृत संगीत	श्री प्रह्लाद शास्त्री जोशी, वेदतीर्थ, उज्जैन।	... २२९
✓ २७.	शुक्ल जी के निबन्ध	डॉक्टर जगन्नाथप्रसाद शर्मा, एम० ए०, डी० लिट्० प्राध्यापक, हिंदू विश्वविद्यालय, काशी।	... २३८
२८	पाणिनि के समय की शिष्टभाषा	प० राधारमण जी, व्याकरणाचार्य, प्राध्यापक, क्वींस इंटरमीडियट कालेज, काशी।	... २४५
✓ २९	साहित्य की सामाजिकता	प० विश्वनाथ प्रसाद मिश्र, एम० ए०, साहित्याचार्य प्राध्यापक, हिंदू विश्वविद्यालय, काशी।	... २५१
३०.	कवि-कोटियाँ	डॉक्टर भगीरथ प्रसाद मिश्र, एम० ए०, डी० लिट्०, प्राध्यापक, लखनऊ विश्वविद्यालय।	... २५७
३१	आनंदघन की एक हस्तलिखित प्रति	डॉक्टर केशरी नारायण शुक्ल, एम० ए०, डी० लिट्० रीडर, हिंदी विभाग, लखनऊ विश्वविद्यालय।	... २६९.
३२.	संगीत की उत्पत्ति	श्री कृष्ण नारायण रतन जानकर, बी० ए०,। प्रिसिपल भातखंडे, संगीत महाविद्यालय, लखनऊ।	... २७९
३३.	कालिदास और उनका काव्य-वैभव	श्री गुर्ती सुब्रह्मण्य, एम० ए०, बी० टी०, सहायक सपा- दक, भारत।	... २८३
३४.	धर्म और दर्शन	श्री शुकदेव चौबे, एम० ए०, बी० टी०, प्रिसिपल, विभूति नारायण सिंह कालेज, ज्ञानपुर।	... २९३
३५.	कौशांबी की मृन्मूर्तियाँ	श्री सतीश चंद्र काला, अध्यक्ष प्रयाग-संग्रहालय।	३०१
३६	भक्ति क्या रस है ?	प० करुणापति त्रिपाठी, एम० ए०, व्याकरणाचार्य, प्राध्यापक, हिंदू विश्वविद्यालय, काशी।	... ३०९
३७.	विनोद-विमर्श	श्री कृष्ण देव प्रसाद गौड़, एम० ए०, एल० टी०।	.. ३१४

संपूर्णानंद अभिनंदन ग्रन्थ

३८	संपूर्णानंद का प्रमाण दत्ता
३९	विज्ञानवाद

श्री राजागम गान्धी, अध्यक्ष काशी, विद्यापीठ	३१६
आचार्य नरेंद्रदेव, एम० ए०, एल० ए० बी०, पी० ए०	३२३
बुद्धपति, उच्चतम विश्वविद्यालय ।	

संस्मरण

१	उत्कट विद्वान्-महर्षि मन्त्री	राजेंद्रप्रसाद	१
२	दत्तान्त ज्ञान के समग्रह	भगवानदास	२
३	नवीन से पुरातन प्राचीन से प्राचीन	नरेंद्रदेव	३
४	कठोर आवरण में कोमल हृदय	कल्याणनाथ काटजू	६
५	श्री संपूर्णानंदजी-युक्त संस्मरण	श्रीप्रकाश	८
६	कृष्ण और सफेद गिरासत	अमरनाथ झा	१५
७	प्रातः उठना मंदिर की ओर	गोविंद चतुर्भुज	१६
८	श्रीमन् संपूर्णानंद जी	जगन् महादुरात्मन्	१७
९	भारतीय नृत्य के भवन	गोविंद मास्कीय	१८
१०	श्री संपूर्णानंदजी	वन्देव मिश्र	१९
११	एक घटना	वैद्यनाथ नागपण निवारी	२०
१२	गानक श्री संपूर्णानंद जी	एक संस्मरण	२१
१३	श्री संपूर्णानंद जी	भगवतीगण मिह	२२
१४	श्री संपूर्णानंद जी	विश्वनाथ शर्मा	२३



શ્રી ૫/૧/૭

૬૬ મૌલિક, મુદુ મીલુક, સત્તમ સામાજિક સ્વચ્છતા
જિઓ, નિર્જાતિમાલિ હમારે સ્વચ્છતાનિવડ!

નિર્મલકાંચ

उपोद्घातः

श्रीमता महामहिम्नां डा० सम्पूर्णनिन्दमहोदयानां षष्ठ्यब्दपूर्तिमधिकृत्य काशीस्थयाऽपि विश्व-विश्रुतया नागरीप्रचारिणीसभया एकोऽभिनन्दनग्रन्थस्तेभ्य समर्पयितुमुपक्रान्तोऽस्ति । तत्र संस्कृतभागसम्पादन-भारश्च तदधिकारिभिर्मयि विन्यस्तः । अहं च त भार वोढुमसमर्थोऽपि बहुतरकार्यभारव्यस्तोऽपि काशी-नागरीप्रचारिणीसभाया गौरवाद् अभिनन्दनीयाना माननीयडा०श्रीसम्पूर्णनिन्दमहोदयानामनेन व्याजेन कोऽपि सुसत्कारो भवेदिति भावनया, संस्कृतपण्डितानामभिनन्दनग्रन्थेषु प्राथम्येनावतारणप्रणयेन वा प्रार्थितेति ।

अभिनन्दनग्रन्थास्तु अद्य यावत् प्रायो महता विदुषामेव नाम्ना प्रकटीभूताः सन्ति, वर्तन्ते च तत्र महान्तः श्लाघनीया निबन्धाः । परन्तु आङ्गलसाम्राज्यचाकचक्यचकिताक्षास्तात्कालिका विद्वांसं संस्कृत-भाषायां हिन्दीभाषायां वा किमपि लेखनमपमानास्पदमिव मन्यन्ते स्म । फलतः संस्कृतपण्डिता इंदुशा-भिनन्दनग्रन्थसाहित्यानभिजास्तेष्वश्रद्धावाना इवासन् । परन्तु इदानीं भारतं स्वतन्त्रं जातम्, जनतन्त्रराज्यं च प्रारब्धम्, अपगता आङ्गलाः, आङ्गलभाषाया राजभाषात्वं च नष्टप्रायम्, हिन्दी किल अस्माकं राष्ट्र-भाषाऽस्ति सम्प्रति ।

सर्वभाषाजनन्याः सुरभारत्या कृते किं वक्तव्यम्, सा किलास्माकं कामधेनुः, यदा यदा हि शब्ददारि-द्र्यमवभासेत, तदा सैव गरणम् ।

येषां महानुभावानां करकमलयोरभिनन्दनग्रन्थोऽयं समर्पणीयः ते माननीयडाक्टरसम्पूर्णनिन्द-महाभागाः सर्वगास्त्रावगाहिधिषणा विशेषतो दर्शनगास्त्रपारावारपारङ्गमाः सन्ति । न केवलं प्राचीनो-द्भावितदर्शनग्रन्थाध्ययनं तन्मननमात्रं वा डाक्टरसम्पूर्णनिन्दमहाभागानां रुचिचिषयः । ते हि प्राचीना-चार्या इव मननतरतिर्गोविद्यार्णवाः । स्वप्रतिभाप्रभावप्रोद्भासितानि नव्यतत्त्वसंवलितान्यभिनवानि दर्शनान्यपि प्रोद्भावयितुं प्रभवन्तीति महद्दिदं विस्मयकरं नः ।

यथा हिन्द्या, तथैव संस्कृते, आङ्गलभाषाया च लोकोत्तरं प्रावीण्यं डा० सम्पूर्णनिन्दमहाभाग-नाम् । संस्कृते च तेषां वाग्धारा श्रौतप्रवाहान्तःपातिनी नूनमावर्जयति विदुषां मनांसि ।

मपूर्णानन्द अभिनन्दन ग्रन्थ

जन्मिन् गुणेश्वरेश्वरेश्चाक मस्मृतपण्डितानामहमहमिषयाभिनन्दनग्रन्थेऽनन्तरं नूनं वीतुमाप्सद-
मेव । माननीया डा० सम्पूर्णानन्दमहाभागा अस्माकं मस्मृतविदुषा जीयातव, ते हि मस्मृतपण्डितानि
मस्मृतपण्डितानापातिनश्च सन्ति । मस्मृतविदुषा सर्वाणि लेखनीं तान् प्रमादयिष्यतीति निश्चित्य
मयाऽयं सचयस्मत्त्वग्योरपयितुमुपगान् ।

अत्र कार्ये वाशिकराजकीयमस्मृतमहाविद्यालये पुराणेनिहामाध्यापक पण्डितप्रवरश्रीमदनन्तशाम्भ-
फट्टकेमहोदयं तथा व्याकरणध्यापकं पण्डितवरश्रीमद्दालकृष्णशाम्भिविजयमहोदयं मरुस्वती-
भवनस्य व्याकरणाचार्यश्रीरघुनाथपाण्डेयैर्दान्ताचार्यश्रीजगन्नाथशर्मापाध्यायैश्च मर्णाङ्गीणमनला माहाय्य
समर्पितमिति तेभ्यो भूयसा धन्यवादानर्पयामि । अस्माकं ज्येष्ठभ्रातृपा प्रतिगणसमुच्छ्रममेधाप्र-
पयां ५० रामाज्ञापाण्डेयमहोदयास्तु मम वायसकिन्मधुक्षणमहोपधायमाना एव मन्वीति तेषां विषये
मीनमेवात्मनिवेदनम् । परिशेषेऽस्माकं प्रधानसहायका ५० करणावतिगास्त्रिपाटिमहादया अपि नितरा
धन्यवादानहन्ति । तेषां वैदुष्यसञ्ज्ञाचरित्रयाजगदिभिरुपकीर्णगुणैर्निनगमावर्जितस्वातोऽहं नगदन्त
श्रीविश्वनाथमभ्यषये, यत्ते चिरायुषा भूत्वा चिरं मुग्धभारती-मेवां कुर्वन्विति नमः ।

अयञ्च पत्रमहस्याया नियतत्वाभया पत्रलेखनपूर्वकं सादरमामन्त्रिना यद्वना विदुषा त्रेणा अत्र
म्यानं तोषालभन्तेति शङ्क विपीदामि । येषां विदुषा लेखा न प्रकाशितान्ते विद्वानो मपयन्विति प्रार्थये ।

यथामम्वव वाशिकराजकीयमस्मृतमहाविद्यालयीयमुखपत्रिकाया 'मारुस्वत्या सुपमाया' यथात्र
ते प्रकाशयिष्यन्ते ।

मरुस्वतीभवनम्, वागी
वसन्तपञ्चमी, २००६

नागयणशास्त्री मिस्ते
मस्मृतविभागमपादक ।

मङ्गलम्



भद्रं कर्णेभिः शृणुयाम देवा भद्रं पश्येमाक्षभिर्यजत्राः ।
स्थिरैरङ्गैस्तुष्टुवांसस्तनूभिर्व्यशेम देवहितं यदायुः ॥

ऋग्वेद १-१९-८ ।

इ॒मां म॑ इन्द्र॒ सुष्टु॑तिं जु॒पस्व॒ प्र सु॑ माम॑व ।
उ॒त प्र॑ वर्ध॒या म॒तिम् ॥

ऋग्वेद ८-६-३२ ।

प॒वंस्व॒ ज॒नय॒न्निषो॑ऽभि विश्वा॑नि वा॒र्या ।
स॒खा स॒खिभ्य॑ ऊ॒तये॑ ॥

ऋग्वेद ९-६६-४ ।

ए॒तावा॑नस्य॒ महि॑मा॒स्तो ज्या॑याँश्च॒ पूरु॑षः ।
पादो॑ऽस्य॒ विश्वा॑ भू॒तानि॑ त्रि॒पाद॑स्यामृ॒तं दि॒वि ॥

ऋग्वेद २०-९०-३ ।

अ॒ग्ने न॑य॒ सुप॑था॒ रा॒ये अ॒स्मान् विश्वा॑नि दे॒व व॒युना॑नि वि॒द्वान् ।
यु॒योर्ध्व॑स्मज्जु॒हुरा॑णमे॒नो भू॑रि॒ष्टां ते॒ नम॑उ॒क्तिं वि॑धेम ॥

तैत्तिरीय १-१-१४ ।

पुन॑र्म॒नः पुन॑रायु॒र्म आ॒ऽगन् पुनः॑ ग्रा॒णः पुन॑रा॒त्मा म॒ आ॒ऽगन् पुन॑श्चक्षुः पुनः॑
श्रोत्रं॑ म॒ आ॒ऽगन् । वै॒श्वान॑रो अ॒दस्त॑नूपा अ॒ग्निर्नः॑ पातु॒ दुरि॑ताद॒वद्यात् ॥

शुक्ल यजुर्वेद,—४-१५ ।

मे॒धां मे॒ वरु॑णो द॒दातु॑ मे॒धाम॒ग्निः प्र॒जाप॑तिः ।
मे॒धामिन्द्र॑श्च वा॒युश्च॑ मे॒धां धा॒ता द॑दातु मे॒ स्वाहा॑ ॥

शुक्लयजु० ३२-१५ ।

कल्याणपरम्पराशंसनम्

नारायणशास्त्री खिस्ते

श्रीमता महर्षीचरिताना विद्या विनय राजनय धैर्योदाय-दया-दाक्षिण्यादि-सद्गुण-
गण माणिस्यमहावराणा महानुभावाना श्रीसम्पूर्णानन्दमहादयाना पाठपद्धतौ
वन्द्याणपरम्परारामनम् ।

निगिलभुवनरक्षादक्षिण श्रेणिवद्धा

ऽमर्गनिवरवग्म्यादाग्मायाचिताऽग्नि ।

विततविविधविद्यावाहिनीमन्त्राणि-

निशु मुदमनन्पा व मदा विरतार ॥ १ ॥

येनाग्राहि जनु स्वभूमिजननीदुग्गाप्रवारच्छिदे

येनावादि मनोर्म मद्रुवच मरम्य तापापहम् ।

येनात्याजि ममस्तमोगघटना तीव्र विधानु नप-

स्तम्भान् का नू वरो नरो भुवि जनैरभ्यचनीयो भवेत् ॥ २ ॥

श्रीमद्वागनेयप्रथितकुलमरोजाननव्यागुमाली

मालीगानिम्पह सन्नविस्तविवसद्वादमयैकानुराग ।

रागामङ्ग न भोगे वहति परममी तारकीर्णे नभोगे

नो ! मेय वीतिग्राह्ये स्वयमयमवली नयव शिक्षवाणाम् ॥ ३ ॥

सम्पूर्णानन्द ! विद्याविमलतृमुदिनीयामिनीकात ! धाता

ऽनेषध्वान्प्रचार विस्तरेल्लनोलूकबालाहलञ्च ।

विद्यास्थान ममस्त विलसति भवन सानुगमानुपातै-

ल्लियदन च विद्वज्जनहृदयमहाचक्रवास्ता प्रमादात् ॥ ४ ॥

स्वभ्यम्भानेकभाषा गहनगणितवित् नागकाचक्रचारे

बुद्धया मञ्चाङ्कारी श्रुतिज्ञानमननाच्चिद्विज्ञानप्रवधा ।

प्रतीतिहानुगगः मुग्गगवचमामुनतरेवहतु

सम्पूर्णानन्दनामा मनिमदनुपयो भारत भ्रातु भव्य ॥ ५ ॥

माननीय ! माग्मनग्रीयय ! अद्यावधि भवदीयनिरवधिकायजातजनिन कुन्दे दुमु दर दया
सुकृतिना कणपुगयन एव । स्वदेवसमुद्गुणमहाध्वर निर्वाहु उद्धपरिकराणामयतमा भवान् अतिमानव
स्वकीयम्यागतप स्वाध्यायमटिणुतादिभिगु शैमहनोऽप्यतिगते ।

विञ्च जराजाणिया मुरभारत्या अपि महात्माहर्षिगुपप्रदानात् अनितरमाधारण हस्तादलग्न
ददाना भवान् नवेन्दुरिव विमुघजनस्य लोचनाऽभ्येचनकजनि गमजनि ।

विभ्रहुता वाटप्रयैकानुरागिणो भवत वरसरोजसम्पुटे वाटप्रयमुमनोऽञ्जलिखयमुपनीयमान्
दिगन्त मुरभीकरोतुतमाम् ।

सगंधरासगुपहारः

भूपनारायण भ्ता

एतद्ग्रन्थाभिनन्द्य. स्फुरति शशिकलाकारसौजन्यजन्यो-
दञ्चत्कीर्तिप्रसारैरनिशमुपचिताखण्डदिद्वमण्डलथी. ॥
ऊहापौहातिरेकोन्मथितसमुदिताम्नायसिद्धान्तसिन्धु-
र्वन्द्यो वन्धुर्धुधाना वहति बहु वुग वन्धुगामुद्धुराम. ॥ १ ॥

चाकागीत्यद्यकागी परमियमभूता नात्मजेनोरुधाम्ना;
किन्तून्मीलद्विगेषा नरवर्जननी भारतक्षोणिरेषा ॥
माहात्म्येनैव यस्योन्नमदमरगवीगौरवोद्गारिभेरी-
भाङ्गारा विज्वमेतद्वधिरयितुमतीवादिगन्त प्रथन्ते ॥ २ ॥

विभ्राजद्बालचन्द्राकृतिकृततिलकेनेन्दुमौलिस्त्रिनेत्र.,
कृष्णञ्चासौ स्वकान्त्या, कमलदलदृशा पुण्डरीकाक्षमूर्ति. ॥
गर्जन्नूर्जस्विनादैरतनुनरतनु केसरी चोग्रमौलि-
श्लिष्यद्भि केसरौघैरजनि जनिमदानन्दकान्तारमध्ये ॥ ३ ॥

दग्धं दारिद्र्यदावानलविषममज्ज्वालाया शुष्कमन्त-
स्तापैः पाश्चात्यवात्याव्यतिकरविगलन्मूलमुद्वेपमानम् ॥
एतद्ग्रन्थाभिनन्द्य. स्फुरदमृतमुत्रा सिक्तमद्यापि मूत्रे
जीर्णं शीर्णञ्च विद्वज्जनवनमभित पल्लवौधानमोधान् ॥ ४ ॥

उद्वेलन्नव्यनव्यात्मजविविधगवीरुध्यमानप्रसारा
साराशस्यन्दिकापि स्वयमतिजर्नी हन्त ! हा ! मर्तुकामा ॥
एतद्ग्रन्थाभिनन्द्याभिनवजलधरोद्भासमानाङ्गपूर्णा-
नन्द-श्रीकृष्णकीर्णमृन्ममरगवी प्राणिति प्राप्य भूय. ॥ ५ ॥

एतद्ग्रन्थाभिनन्द्य. स्मितलसितमुग्धाम्भोजभूयोऽवभासः
किंस्विद्विस्पष्टहासः स्वहृदयविलसत्सिद्धिसीमन्तिनीनाम् ॥
किं वा मैत्र्यादिकान्त करणपरिणमद्वृत्तिविद्युद्विलास-
ञ्चित्तोल्लास. किमाहो ! विशकलितकियच्चिद्विलासप्रयासः ॥ ६ ॥

द्राघोयोवृत्तसूत्राञ्चितनवरचनासूचिकोद्जुम्भिताभि.,
सम्पृक्ता मुक्तिमुक्ताभिरियमनुपदं सद्गुणग्रन्थियुक्ता ॥
अद्वाश्रद्धासमृद्धा स्वविधसमुपहृता मुन्दग्रन्धरासक्
ग्रन्थेनानेन नन्द्यान्नतपुरुषपुरुषीतये नित्यमास्ताम् ॥ ७ ॥

समादराञ्जलिः

आनन्दका

१

वदसिनाऽमनूपादाहतिजायमान-

दावाग्नि-दग्ध हृदया ननु भारती भू ।

स्वान्त्र्य-मम्मदमुप्रावग्वपणेन

मञ्जीविताऽयभवनेति भवान्नमस्य ॥१॥

नारागृहागलनिरुद्धचिरद्वेषेष्टा

ध्वेष्टाऽऽप्तिपुष्टमतय गतु ये विगिष्टा ।

स्वान्त्र्यधोर-रण-वीरतयाऽऽप्तगृष्टा

एको भवान् विजयत सत्रेषु तेषु ॥२॥

सम्पूर्णनिदः । शिक्षामचिवः । सुलभिता गेमुपी तेऽतिधन्या

यस्या सच्चिद्विगम प्रतिफलमुपागच्छदयाऽप्रकाशः ।

येन प्रावटधमाणा त्रिभुवनविषया त्वय्यमोघ प्रभावे

विस्पष्ट न्यापयन्ति प्रतिपदमनु उ स्वप्रशान्तत्वमच्छम् ॥३॥

दुर्गानगलगाविभक्तिगचला ते यत्प्रभावादिदम्

तेजो देश विदेश-गामि लमति प्रोद्यत्मुपाशुप्रभम् ।

चञ्चच्चन्दनविदुमिदुशकलप्रस्पदि भाल वहन्

मूर्तिभारतमस्तुतेविजयमे किं वा सुभाग्योदय ॥४॥

श्रीममोहनगैवमायतिलकाऽऽङ्कागङ्काग्निम्

यद्गाविदवृषाजवाहरमहद्राजे द्रवद्रोज्ज्वलम् ।

विद्वद्व्यपदारविन्दविलसच्छीमलवान्द्रावित

तन्मम्पूणमुगिक्षणैव निठय सत्रिस्तु भारलम् ॥५॥

सस्त्रननिखिलाऽऽमगत्रिलय-न्याजेन श्रीमना कीर्ति ।

आवन्पवाग्मचश प्रभवतु वैश्वेश्वरे नगरे ॥६॥

अजगभग्भावमेतु त वपुरेतत्मतन सुकम्पवृत् ।

भवदुद्यमजाद् भयाद् भवेद् विलयाऽऽरुद्धमतिस्त्वधिसिति ॥७॥

अथर्ववेदसंहितान्तर्गतं पृथ्वीसूक्तम्

(काण्डम् १२, सूक्तम् १, मन्त्राः १-६३)

सुश्लोकभाष्यसहितम् ।

भाष्यकारः—नारायणशास्त्री खिस्ते ।

मन्त्रः—सत्यं बृहदृतमुग्रं दीक्षा तपो ब्रह्मयज्ञं पृथिवी धारयन्ति ।

सा नो भूतस्य भव्यस्य पत्न्युहं लोकं पृथिवी नः कृणोतु ॥ १ ॥

भाष्यम्—आश्रित्य सत्यं सुबृहज्जलं च दीक्षामथोग्रं सुतपश्च यज्ञम् ।

पृथ्वी स्थिता सर्वजनावनीयं ददातु नः स्थानमहो निकामम् ॥ १ ॥

मन्त्रः—असवाधं वध्यतो मानवानां यस्या उद्वतः प्रवतः समं बहु ।

नानावीर्या ओषधीर्या विभर्ति पृथिवी नः प्रथता राध्यता नः ॥ २ ॥

भाष्यम्—यद्वर्तिलोका ननु सन्त्यवाधाः समोच्चनीचाः किल भूमिभागाः ।

विभर्ति या वीर्यवतीर्महौषधीः सा नः सदा रक्षतु भूमिदेवी ॥ २ ॥

मन्त्रः—यस्यां समुद्र उत सिन्धुरापो यस्यामन्नं कृष्टयः संवभूवुः ।

यस्यामिदं जिन्वति प्राणदेजत् सा नो भूमिः पूर्वपेये दधातु ॥ ३ ॥

भाष्यम्—यस्यां समुद्राः सरितश्च सन्ति यत्कृष्टिभिर्जीवति जीवलोकः ।

सा नो धरित्री फलपूर्णभागे सुस्थानमुपीतान्वितनोतु सद्यः ॥ ३ ॥

मन्त्रः—यस्याश्चतस्रः प्रदिशः पृथिव्या यस्यामन्नं कृष्टयः संवभूवुः ।

या विभर्ति बहुधा प्राणदेजत् सा नो भूमिर्गोष्वप्यन्ने दधातु ॥ ४ ॥

भाष्यम्—दिशश्चतस्रः किल सन्ति यस्यां कृष्ट्या प्रभूतं भवतीह चान्नम् ।

या प्राणिनो धारयते धरित्री ददातु सा नो बहु गोधनानि ॥ ४ ॥

मन्त्रः—यस्यां पूर्वं पूर्वजना विचक्रिरे यस्यां देवा असुरानभ्यवर्तयन् ।

गवामश्वानां वयसश्च विष्ठा भगं वर्चं पृथिवी नो दधातु ॥ ५ ॥

भाष्यम्—कृतानि कर्माणि च यत्र पूर्वजैर्देवैश्च युद्धेष्वसुराः पराजिताः ।

स्वैरं गवाद्या विहरन्ति यत्र तेजो धनं सां वसुधा ददातु ॥ ५ ॥

- मन्त्र—विश्वभरा वसुधानी प्रतिष्ठा हिंश्ययवक्षा जगतो निवेशनी ।
वश्वानर विभ्रतो भूमिरग्निमिद्र ऋषभा द्रविणे नो दधातु ॥ ६ ॥
- भाष्यम्—विश्वभरा विश्वजनप्रतिष्ठा निधानरूपेण हिंश्यधारिणी ।
अग्निं वहती वृषभात्मनेन्द्र मा भूमिर्गम्यान् द्रविणैर्निनोतु ॥ ६ ॥
- मन्त्र—या रक्षन्त्यस्वप्ना विश्वदानी देवा भूमिं पृथिवीरुप्रमादम् ।
मा ना मधु प्रिय दुहामथो उक्षतु वचसा ॥ ७ ॥
- भाष्यम्—रक्षन्ति या भूमिमिमेऽमरोत्तमा सदैव तद्रक्षणजागरुका ।
मधुप्रिय न सतत ददाना ना न मुवच सहिता वरातु ॥ ७ ॥
- मन्त्र—याण्यजधि सलिलमया आसीद्या मायाभिरवचरमनीषिण ।
यस्या हृदये परमे व्योमनत्येनावृत्तममृत पथिव्या ।
मा ना भूमिस्त्विपि वल राष्ट्रे दधातुत्तमे ॥ ८ ॥
- भाष्यम्—समुद्रमग्न्यामपि या पुरायुगे मायाभिरेवान्वचरन् मनीषिण ।
मुधामय सत्यममावत च चित्तं म्वित व्याप्ति परे यदीयम् ।
मा भूमिर्गम्यान् निदधातु राष्ट्रे समुत्तमे दीप्तिजले ददाना ॥ ८ ॥
- मन्त्र—यस्यामाप परिचरा समानीग्होराने अप्रमाद क्षरन्ति ।
सा नो भूमिभूरिधारा पयो दुहामथो उक्षतु वचसा ॥ ९ ॥
- भाष्यम्—नक्त दिव यत्र समानभाव वहन्ति वारीणि च सावधानम् ।
मा भूमिधारा नवदुग्धाधारापमानि भूयच्छतु न फशति ॥ ९ ॥
- मन्त्र—याश्चिन्वानामिमामा विष्णुयस्या विचक्रमे ।
इन्द्रो या चक्र आत्मनेऽजमिना शचीपति ।
मा नो भूमिर्विमृजता माता पुत्राय मे पय ॥ १० ॥
- भाष्यम्—यामश्चिन्वन् चक्रनुरक्त्वामी च विष्णुश्च यस्या बहुधा विचक्रमे ।
हनारिखिद्रेण वृता मही सा मातेव पुत्राय पयो ददातु ॥ १० ॥
- मन्त्र—गिर्यस्ते पवताहिमवन्तोऽग्न्य ते पथिवि स्योनमस्तु ।
यद्गु कृष्णा रोहिणी विश्वरूपा ध्रुवा भूमि पृथिवीमिद्रगुप्ताम् ॥
अजीतोऽहती अक्षनोऽग्न्यष्टा पृथिवीमहम् ॥ ११ ॥
- भाष्यम्—मातर्भूमि हिमाचलादिगिर्यस्ते पवतारण्यभू-
भागा, सन्तु सुखाय नस्त्वमसि न शरैर्नगुप्ताऽऽग्नय ।
नानावर्णविगजमानवपुष त्वामाश्रयतक्षतो,
भूयाम ह्यजितोऽहतस्त्वयि सदा सम्यग् प्रतिष्ठास्पदम् ॥ ११ ॥
- मन्त्र—यन्ते मध्य पृथिवि यच्च नम्य यास्त ऊजस्तव सवभूतु ।
तामु नो घेहामि न पवस्व माता भूमि पुत्रो बह पथिव्या ।
पञ्चय पिना स उ न पिपर्तु ॥ १२ ॥
- भाष्यम्—वरणि तव तु मध्यान्नाभिभागाच्छरीरात्प्रसरति परिपुष्टे प्राणके स्थापयेमाम् ।
त्वमसि मम हि माता पावयेमोऽस्वपुत्र स च सलु जनको मा पातु पञ्चयदेव ॥ १२ ॥

मन्त्र —यस्यां वेदिं परिगृह्णन्ति भूभ्यां यस्यां यज्ञं तन्वते विश्वकर्माणः ।

यस्यां मीयन्ते स्व पृथिव्यीमूर्ध्वा गुक्रा आहुत्या पुरस्तात् ।

सा नो भूमिर्वर्धयद्वर्धमाना ॥१३॥

भाष्यम्—निर्माय वेदिं किल यत्र यज्ञं वितन्वते वेदविद पृथिव्याम् ।

यत्राहुते पूर्वमिमे हि यूपखण्डाः प्रदीप्ताः परितः स्फुरन्ति ।

सा वर्धमाना धरणी किलास्मान् प्रवद्धयत्वेव सदा स्वपुत्रान् ॥१३॥

मन्त्र.—यो नो द्वेषत् पृथिवि यः पृतन्याद्योऽभिदासान्मनसा यो वर्धने ।

त नो भूमे रन्धय पूर्वकृत्वरि ॥१४॥

भाष्यम्—यो द्वेष्टि नः पृथिवि यश्च वर्धेच्छया नः सेनावलं वितनुते बहुधा विनालम् ।

हे श्रेष्ठकर्मकुण्डले धरणि त्वमद्वा तं दुर्मतिं स यदि पोथय मारयेथा ॥१४॥

मन्त्र —त्वज्जातास्त्वयि चरन्ति मर्त्यास्त्व विभर्षि द्विपदस्त्व चतुष्पदः ।

तवेमे पृथिवि पञ्च मानवा येभ्यो ज्योतिरमृतं मर्त्येभ्य उद्यतमूर्यो रश्मिभिरातनोति ॥१५॥

भाष्यम्—त्वत्सभवास्त्वयि चरन्ति जना विभर्षि त्वं तान्धरे द्विचरणोऽश्चचतुष्पदोऽश्च ।

उद्यन् रविः स्वकिरणैर्मृतं यदर्थं वर्धन्त्यमी जनानि पञ्चजनास्त्वदीयाः ॥ १५ ॥

मन्त्र.—तां नः प्रजाः सद्ब्रूहतां समग्रा वाचो मधु पृथिवि धेहि मह्यम् ॥१६॥

भाष्यम्—अस्मदर्थं प्रजाः सर्वा वाचोऽमी किरणा रवे ।

दुहन्तु हे धरादेवि मधु मे देहि सर्वत ॥१६॥

मन्त्र.—विश्वस्वंमातरमोपधीना ध्रुवा भूमि पृथिवी धर्मणा धृताम् ।

शिवा स्योना मनु चरेम विश्वहा ॥१७॥

भाष्यम्—सर्वस्य विश्वस्य धनात्मिकाया सर्वोपधीनामपि मातृकायाम् ।

धर्माश्रिताया ध्रुवतान्विताया वयं सुखेनैव चरेम भूमौ ॥१७॥

मन्त्र.—महत्सधस्थ महती वभूविथ महान्वेग एजथुर्वेषथुष्टे ।

महोऽस्त्विन्द्रो रक्षत्यप्रमादम् ।

सा नो भूमे प्ररोचय हिरण्यस्येव सदृशि मा नो द्विक्षत कश्चन ॥१८॥

भाष्यम्—आवासभूमिर्महती धरे त्वं वेगश्च कम्पश्च तवास्ति भूयान् ।

इन्द्रो महानेष विना प्रमादं त्वा सर्वदा रक्षति जागरूकः ।

मुवर्णवत्सर्वजनप्रियान्नं कुरुष्व न द्वेष्टु कुतोऽपि कश्चित् ॥१८॥

मन्त्र.—अग्निर्भूम्यामोपधीष्वग्निमापो विभ्रत्यग्निरश्मसु ।

अग्निरन्तः पुरुषेषु गोष्वश्वेष्वग्नयः ॥ १९ ॥

भाष्यम्—वाष्पात्मनाग्निर्भुवि चाप्सु विद्युद्रूपेण बह्नावपि चोपलेषु ।

जनेषु धेनुष्वथ घोटेकेषु स जाठराग्निर्विलसत्यजस्रम् ॥१९॥

मन्त्र —अग्निर्दिव आतपत्यग्नेर्देवस्योर्वन्तरिक्षम् ।

अग्निं मर्तासि इन्धते हव्यवाह घृतप्रियम् ॥२०॥

भाष्यम्—सूर्यात्मनाग्निर्दिवि वर्ततेऽयं यदन्तरिक्षं तदिहाग्निदेवम् ।

मर्त्यास्तु सर्वेऽपि घृतप्रियं तं वैश्वानर जुह्वति सर्पिरोधैः ॥२०॥

- मन्त्र —अग्निवासा पृथिव्यसिन्नज्जुस्त्वपीमन्न मणित मा करोतु ॥२१॥
 भाष्यम्—अग्निवासा धारादेवो नीरघमविदा वरा ।
 दीप्तिमन्न च नीरण च मा करन्तु निज सुतम् ॥२१॥
 मन्त्र —भूम्या देवभ्यो ददति यज्ञे हव्यमर वृत्रम् ।
 भूम्या मनुष्या जीवन्ति स्वयदाग्नेन भया ।
 मा नो भूमि प्राणमायुदधातु जरदष्टि मा पृथिवी कृणानु ॥२२॥
 भाष्यम्—भूमा अना जुहति देवताभ्या हविस्तु मर्त्या अपि भूप्रतिष्ठा ।
 अग्नेन जीवन्ति ददातु मा नो भू प्राणमायुश्च करोतु वृद्धान् ॥२२॥
 मन्त्र —यस्ते गघ पृथिवि सवभूव य विभ्रत्योपघयो यमान ।
 य गघर्वा अप्परमश्च भोजिरे तेन मा सुरभि वृणु मा नो द्विषत वक्षन् ॥२३॥
 भाष्यम्—यस्मिंस्ति गघ पृथिविप्रभूत त धारयन्त्योपघयो जलानि ॥
 गघवलाकोऽप्परसा गणश्च तमेव त जिघ्रति मुष्टु गघम् ।
 मा तेन सद्य सुरभी कुर्व्व न मा प्रति द्वेष्टु कुतोऽपि वक्षित् ॥२३॥
 मन्त्र —यस्ने गघ पुष्करमाविषेण य सजध्रु मूयाया विवाहे ।
 धमर्त्या पथिवि गघमग्ने तेन मा सुरभि वृणु मा नो द्विषत वक्षन् ॥२४॥
 भाष्यम्—गघस्तु यस्ने कमल प्रविष्ट मूयाविवाह विधतोऽभरय ।
 मा तेन सद्य सुरभी कुर्व्व न मा प्रति द्वेष्टु कुतोऽपि वक्षित् ॥२४॥
 मन्त्र —यस्ने गघ पुष्पेषु स्वापु पुमु भगो रक्षि ।
 यो अश्वपु वीरेषु या मृगेषु हस्तिषु ।
 वयाया वर्चो यद्भूमे तेनाम्मा अपि समृज मा नो द्विषत वक्षन् ॥२५॥
 भाष्यम्—यस्ने धरादेवि विभाति गघो नरेषु नारीषु भगो रक्षिञ्च ।
 अश्वेषु वीरेषु मृगेषु हस्तिषु वयामु वक्षश्च यदस्मि भूमे ।
 मा तेन सद्योजय देवि सद्या न मा प्रति द्वेष्टु कुतोऽपि वक्षित् ॥२५॥
 मन्त्र —शिला भूमिरश्मा पामु सा भूमि सधृता घृता ।
 तस्मै हिरण्यवक्षमे पृथिव्या अकर नम ॥२६॥
 भाष्यम्—शिलाश्मपामुप्रभृतीनि यस्या रूपाणि लोके विदितानि सन्ति ।
 अयापि घते हृदि या सुवर्ण ता भूमिदेवी प्रणमामि नित्यम् ॥२६॥
 मन्त्र —यस्या वक्षा वानस्पत्या ध्रुवास्तिष्ठन्ति विश्वहा ।
 पृथिवी विश्वघायम घृतामच्छावदामदि ॥२७॥
 भाष्यम्—यस्या ध्रुवास्तिष्ठति वृक्षवर्गो वनस्पतीनामपि सम्भवो य ।
 घृता तु धर्मेण समस्तपौषिणी स्तुमो धरित्री वयमादरेण ॥२७॥
 मन्त्र —उदीगणा उदामीनास्तिष्ठन् प्रतामन्त ।
 पद्भ्या दक्षिणमव्याभ्या मा व्यधिष्महि भूम्याम् ॥२८॥
 भाष्यम्—वय चरन्तमन्यि देवि भूमे मव्यापमव्य च पुण्च पश्चात् ।
 स्थितोपविष्टाश्च तव प्रसादात्मा नूद्वय्या न वि वापि तत्र ॥२८॥

मन्त्रः—विमृग्वरी पृथिवी मा वदामि क्षमां भूमि ब्रह्मणा वावृधानाम् ।

ऊर्जं पुष्ट विभ्रतीमन्नभागं धृतं त्वाभि निपीदेम भूमे ॥२९॥

भाष्यम्—पवित्रमन्त्रप्रभवात्प्रभावाद् वृद्धि गतां स्तौमि मही क्षमाख्याम् ।

पुष्टिप्रदैरन्नरसैस्तु बल्यैर्धृतैर्भवत्यां जुहुमः प्रसन्ना ॥२९॥

मन्त्रः—शुद्धा न आपस्तन्वे क्षरन्तु यो नः सेदुरप्रिये त निदध्म ।

पवित्रेण पृथिवि मोत् पुनामि ॥३०॥

भाष्यम्—शुद्धानि वारीणि पतन्तु देहे ततो निवृत्तानि रिपौ पतन्तु ।

अह क्षमे देवि पवित्रकेण मां पावयामि त्वयि बद्धभावः ॥३०॥

मन्त्रः—यास्ते प्राची प्रदिशो या उदीचीर्यास्ते भूमे अधराद्याश्च पश्चात् ।

स्योनास्ता मह्यं चरते भवन्तु मा निपप्तं भुवने शिश्रियाण ॥३१॥

भाष्यम्—यास्ते दिशः सन्ति धरे प्रसिद्धाः पूर्वादिकास्ताश्चरते तु मह्यम् ।

दिशन्तु सौख्यं न पतेयमद्वा मातर्भवत्या भुवनेषु गच्छन् ॥३१॥

मन्त्रः—मा नः पश्चान्मा पुरस्तान्नुदिष्टा मोत्तरादधरादुत् ।

स्वस्ति भूमे नो भव मा विदन् परिपन्थिनो वरीयो यावया वधम् ॥३२॥

भाष्यम्—भूमे मे सर्वतः स्या सुविहितभवने मां निधेहि त्वमेव

कल्याण देहि मह्यं स्फुरतु न परितो मा ममामित्रवर्गः ।

नो मां जानन्तु वित्तापहृतिकृतधियो दस्यवः सन्तु वश्या

भीतेर्भूमा वधोऽपि प्रसरतु सुतरां दूरतो मत्सकागात् ॥३२॥

मन्त्रः—यावत् तेभि विपश्यामि भूमे सूर्येण मेदिना ।

तावन्मे चक्षुर्मा मेष्टोत्तरामुत्तरां समाम् ॥३३॥

भाष्यम्—पश्यामि मेदिनि दिवाकरदीप्तिदृप्ता त्वा यावदम्ब कनकाम्बुकृताभिषेकाम् ।

प्रत्यब्दमस्तु मम चाक्षुपशक्तवृद्धिर्मभूत्कदापि मम चक्षुषि मन्ददोषः ॥३३॥

मन्त्रः—यच्छयानः पर्यावर्त्ते दक्षिणं सव्यमभि भूमे पार्श्वम् ।

उत्तानास्त्वा प्रतीची यत्पृष्ठीभिरधिगेमहे ।

मा हिंसीस्तत्र नो भूमे सर्वस्य प्रतिशीवरि ॥३४॥

भाष्यम्—यत्कुक्षिभागपरिवर्तनमाचरामि, उत्तानतां च यदह शयने वहामि ।

सर्वावने त्वमवने मम तत्र सर्वभावेन रक्षणविधौ भव जागरूका ॥३४॥

मन्त्रः—यत्ते भूमे विखनामि क्षिप्र तदपि रोहतु ।

मा ते मर्म विमृग्वरि मा ते हृदयमपिपम् ॥३५॥

भाष्यम्—यत्खनामि तव देवि विग्रह रोहतु त्वयि तदप्यनुक्षणम् ।

मर्म वा हृदयमेव ते धरे नाशक तु परिपूरयन्नहम् ॥३५॥

मन्त्रः—ग्रीष्मस्ते भूमे वर्षाणि गरद्वेमन्तः शिशिरो वसन्तः ।

ऋतवस्ते विहिता हायनीरहोरात्रे पृथिवि नो दुहाताम् ॥३६॥

भाष्यम्—भूमे त्वदर्थं विहिता षडेते वसन्त मुख्या ऋतवः क्रमेण ।

यच्चाप्यहोरात्रमिदं विभाति सर्वं तदस्मान् सुहितान् करोतु ॥३६॥

- मन्त्र — या दिवपाद पक्षिण सप्तति हसा सुपर्णा गङ्गुना वयामि ।
यस्या वातो मातरिश्येत रजामि दृष्टदन्वावयश्च वृधान् ।
वातस्य प्रवामुषवामनु वायचि ॥५१॥
- भाष्यम् — वयामि यस्या दिवपादानि हमाश्चरन्त्यथायाययि मातरिश्वा ।
पामून् विग्न् वाति तन्श्च मूलादुत्पाटयन् यत्र ममृद्वेग ।
आगच्छत्यत्र च वायुदेवे देवोऽनलश्चापि चलत्ययोव्याम् ॥५१॥
- मन्त्र — यस्या कृष्णमरण च महिते अहागत्रे विहिते भूम्यामधि ।
वर्षेण भूमि पृथिवीवतानृता सा नो दधातु भद्रया प्रिये धामनिध मनि ।
भाष्यम् — कृष्णाण्ये यत्र सदा क्रमेणाहोगत्रमज्ञे भुवि सविभक्तम् ।
वृतावृताया भवतीह वृष्ट्या सा मा शुभे श्यापयतान् स्वधाम्नि ॥५२॥
- मन्त्र — ओश्च म इद पृथिवी चान्तिरिक्ष च ये व्यच ।
अग्नि सूर्य आपो मेघा विश्वे देवाश्च म ददु ॥५३॥
- भाष्यम् — दिवा पृथिव्या जलसूर्यमेघान्तिरिक्षमुच्यै रयदेवताभि ।
भूमी विहर्तु सुखमस्ति दत्ता शक्तिस्तु मम्य विविधप्रकारै ॥५३॥
- मन्त्र — अहमस्मि सट्भान उत्तरो नाम भूम्याम् ।
अमीपादस्मि विस्वापाडाणामाणा विपामहि ॥५४॥
- भाष्यम् — अह भवेय त्रिपुमधजंता सदाऽभिमुख्येन रिपुप्रणाजी ।
चतुर्दिग वरिगण विजित्य भूयाममुच्चं प्रथित प्रवीर ॥५४॥
- मन्त्र — अदो यदेवि प्रथमाना पुरस्ताद्देवैश्चन व्यसर्पो महि त्वम् ।
आ त्वा सुभूतमविभक्तुदामीमवल्पयथा प्रदिगश्चन ॥५५॥
- भाष्यम् — त्व प्राथिता पृथ्वि पुगञ्मग्रहा विशालरूपा भव ह महीति ।
तदा त्रयि प्राविगदेष भूतसपथ शुभाश्चाय दिशो बभूवु ॥५५॥
- मन्त्र — ये ग्रामा यदरण्य या- सभा अधिभूभ्याम् ।
ये भग्रामा समितयन्तेषु चाग वदेम ते ॥५६॥
- भाष्यम् — हे मातमंहि मनि ये पुर-वर्ग-ग्रामा-वनायुच्चर्व ।
सग्रामाश्च सभाश्च या ममितयो युद्धप्रसङ्गोद्भव ।
सवर्ध्व च तत्र तत्र धरणि त्वत्प्रीतये मादरा ,
त्वा देवी वननवीनरचनै दग्धामहे सुदरम् ॥५६॥
- मन्त्र — अश्च इव रजो दुपुवे वि तान् जनान् य आप्नियन्पृथिवी यदजायत ।
मद्राग्नेत्वरी भुवनस्य गोपा वनस्पतीना गृभिरोपधीनाम् ॥५७॥
- भाष्यम् — ये सन्ति भूमी विचरन्ति ये च वाजीव ये पामुभिराकिरन्ति ।
मद्रेत्वरीय घग्णी तु मर्वान्तानोपधीमिवचनैश्च पानि ॥५७॥
- मन्त्र — यद् वदामि मधुमत् तद् वदामि यदीक्षे तद् वनन्ति मा ।
त्विषीमानस्मि जूतिमानवायान ह्मि दोषत ॥५८॥

भाष्यम्—यद्यद् वदेयं महि ! ते प्रसादात्तदस्तु नित्यं मधुमत्पवित्रम् ।

वीक्षेयं यं सेवक एव सोऽस्तु भवेयमुच्चैरहमिद्वदीप्तिः ।

वेगात्परेषामपि रक्षकोऽहं भवानि मत्कम्पकपोथकोऽहम् ॥५८॥

मन्त्रः—शन्तिवा सुरभिः स्योना कीलात्लोघ्नी पयस्वती ।

भूमिरधि ब्रवीतु मे पृथिवी पयसा सह ॥५९॥

भाष्यम्—एषा शान्तिमयी सदा सुरभिता धान्यैर्धनैः पूरिता,

भूमिर्वेनुरिवासमा सुपयसा मोघं स्तनैर्विभ्रतो ।

मा नित्यं सुधिनोतु सारसहितैर्नव्यैः पदार्थैश्चिरम् ।

वाच काञ्चनपक्षपातसहितां मत्कर्णयोभषिताम् ॥५९॥

मन्त्रः—यामन्वैच्छद्विषा विश्वकर्मान्तरर्णवे रजसि प्रविष्टाम् ।

भुजिष्यं पात्रं निहितं गुहा यदाविर्भोगे अभवन्मातृवद्भ्यः ॥६०॥

भाष्यम्—या विश्वकर्मा जलधौ निमग्नां रक्ष समाक्रान्ततनु हविर्भिः ।

ऐच्छद्भुजिष्यं निहितं च पात्रं गुहासु तन्मातृमतां सुखाय ॥६०॥

मन्त्रः—त्वमस्यावपनी जनानामदितिः कामदुघा पप्रधाना ।

यत्त ऊनं तत्त आ पूरयाति प्रजापतिः प्रथमजा ऋतस्य ॥६१॥

वसुन्धरे कामदुघाऽसि नित्यमदीनभावा विस्तृता तथापि ।

यशो जले त्वद्वपुपस्तमेप प्रजापतिर्ब्रह्मभवः पिपत्ति ॥६१॥

मन्त्रः—उपस्थास्ते अनमीवा अयक्ष्मा अस्मभ्यं सन्तु पृथिवि प्रसूतः ।

दीर्घं न आयुः प्रतिबुद्ध्यमाना वयं तुभ्य वलिहृतः स्याम ॥६२॥

भाष्यम्—त्वत्क्रोडरूपद्विपुज एष सनोऽस्तु यक्ष्मादिगदैर्विहीनः ।

दीर्घायुषः स्वान्प्रतिबुद्ध्य नूनं वयं भवत्यै वलिदा भवेम ॥६२॥

मन्त्रः—भूमे मातर्निधेहि मा भद्रया सुप्रतिष्ठितम् ।

सविदाना दिवा कवे श्रियां मा धेहि भूत्याम् ॥६३॥

भाष्यम्—हे भूमि मातस्तव भद्रलक्ष्म्या प्रतिष्ठितं मां कुरु हे कवे ! च ।

स्वर्गीयभागं सुलभं विधाय मां भूतिमन्तं कुरु धामवन्तम् ॥६३॥

इति पृथिवीसूक्तस्य सुरलोकभाष्यम् ।

अपि नाम भारतीयं राजनीतिविधानं सम्भवति ?

राजेश्वरशास्त्री

नमः शास्त्राय महते शिवगम्यैक्योनये ।
नमस्तस्य प्रणये च कौटिल्याय महत्पये ॥

लोकान्तरचक्रवर्त्यपयवमायिष्या राजनाने द्वौ नेरी पाश्चात्पराजनीति आचार्यकौटिल्यादिप्रणीतौ भारतीयराजनीतिश्च । अनयोर्नीत्या वि स्वरूप, नि च तात्पर्य, कथं वा अस्मिन् समये प्रयोगावसर-
लाम सम्भवति इति विमृश्यते ।

तत्रादौ नीतिरक्षणमुपाध्यायानिरूपणावाररीत्या उच्यते — “प्रत्यक्षपरोक्षानुमानलक्षणप्रमाणत्रयनिर्णी-
ताया फलमिदं दण्डाकारानुबन्धे मति यथासाध्यमुपायानुष्ठानलक्षणा श्रिया नीतिनय इति हि तत्प्रति-
पादित नीतिरक्षणम् ।” सामदानभेददण्डाद्युपायचतुष्टयस्य हि अनुष्ठानमुक्तविधौ राजनीतिपदवाच्य व्य-
ह्रियत राजनीतिर्नैरिति लक्षणे लक्षणसमवय ।

फल् चोक्तलक्षणघटव मुख्यतः सुखदुःखाभावाद्यन्तरात्मिकमपि, जीवनमाधने लाङ्गले गीण्या
'लाङ्गलं जीवन'मिति व्यवहारवद् गौण्येव फल्पदयवहाय धर्मार्थकाममोक्षरूपपुनर्यार्थचतुष्टयमेव पयव-
स्यति । आद्यन्तयाधममोक्षयोर्नीतिघटवत्त्वे सत्येव परोक्षप्रमाणस्य निवेशोपपत्तिः ।

यद्यपि प्रत्यक्षप्रमाणमात्रवादिनश्चावकिमस्य मते भारतीयरीत्यापि,—नीतिरामानुजानुसारेण
वनन धम, अङ्गनाङ्गनादिजयसुय स्वय, लान्सिद्धो रानैव परभेदवत्, मरण च मोक्ष, इत्यभ्यु-
पगमस्य दृश्यमानत्वेन पुष्पायचतुष्टयमोक्तस्य नीतिपदार्थस्य च सम्प्रतिपत्तावपि प्रत्यक्षातिरिक्त-
प्रमाणानङ्गीकारात् प्रमाणत्रयघटितमुक्तलक्षण दुषटमिवावभाति तथापि “सवर्णमात्रं हि त्रयी श्रेयसा-
न्नाविद इति प्रोक्तमिति” इति कौटिल्यमूत्रदशनेन तथा “प्रत्यक्षपरोक्षानुमाना हि राजवृत्ति” इति
तत्सूत्रदानेन च “अनुमानप्रमाणयोः सवर्णमात्रत्वे” स्थोत्रास्तेषामपि मते वतत एव । जयया नीति-
रामानुजानुसारेण वनन धम इति स्ववचोऽन्याधानो दुष्परिहृत् एव ।

पाश्चात्यराजनीतावपि, Culture, civilization, प्रभृतिपदवाच्याया सम्युक्ते घटवत्त्व दृश्यते ।
अन प्रमाणत्रयानुद्देशे तत्रापि वर्तत एवेति भवेत्त्वेव लक्ष्येण लक्षणसमवय सिद्धः ।

अपि नाम भारतीयं राजनीतिविधानं सम्भवति ?

इयांस्तु विशेषः—वैदिकराजनीतो जगदप्रमाणस्य परममन्तरङ्गत्वं, इतरयोस्तु दुर्बलत्वं, धर्मार्थकामादिषु तेषां समवाये पूर्वं पूर्वो वलीयानित्यभ्युपगमः । चार्वाकादिराजनीतौ तु विपरीतं बलावलं; कामस्य सर्वपेक्षया प्राधान्यात् प्रबलतमत्वम् । अर्थस्य ततोऽधस्तनं स्थानम् । धर्मस्य तु ततोऽपि अधमं स्थानम् ।

“कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिताः ।
आशापाशतैर्वद्धाः कामक्रोधपरायणाः ॥
ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसचयान् ।
इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्स्ये मनोरथम् ॥
इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ।
असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ॥
ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी ।
आद्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया ॥
यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्ये इत्यज्ञानविमोहिताः ।
प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽनुचरैः ॥
आत्मसम्भाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।
यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥

इति भगवद्वचनैरपि लोकायतसंस्कृतौ संवरणार्थं धर्मस्य प्रवेशोऽस्त्येवेति निश्चीयते । प्रमाण-
त्रयपर्यालोचनया क्रियमाणेऽपि नीत्यनुष्ठाने तदीये, गीतोक्तस्य मोहजालसमावृतत्वस्य प्रवेशस्तु ‘यामे
रागादङ्गे वैधी’ति न्यायेन देहात्मवादिना मते फलांशस्य देहगामित्वाभ्युपगमेन उपायांशानुष्ठानस्य
प्रमाणत्रयप्रसूतत्वेऽपि देहात्मवादस्य मोहरूपत्वाभिप्रायेण गीतायामुपपन्नः । चार्वाकमते पाश्चात्यमते च
देहात्मवादस्यैव यथार्थत्वं, तेन मोहात्मकत्वे, गीतोक्ते विप्रतिपत्तिरेव तेषाम्, तथा च सर्वारितकनारितज्ञ-
दर्शनसाधारण्येन उपाध्यायनिरपेक्षाकारोक्तं पूर्वोक्तं लक्षणं यथावदुपपन्नम् ।

एवंविधे नीतिलक्षणे परिनिष्ठिते सति तस्या लोकोत्तरचमत्काराविष्कारकत्वं प्रमाणत्रयनिश्चित-
फलसिद्धिकत्वात् भवति । तथा हि—आनन्दांशं भग्नावरणचिदेव लोकोत्तरचमत्कारपदार्थः प्रतिपादितः
साहित्यविद्भिः । स च वैदिकमते ‘रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति’ इति श्रुतिवचनानुसा-
रेण निरतिशयनित्यमुखात्मकं ब्रह्मैव चित्पदार्थः । आनन्दांशं भग्नावरणताविशिष्टः । चार्वाकादिमते तु
आनन्दांशं भग्नावरणताविशिष्टं जीवच्छरीरमेव लोकोत्तरचमत्कारपदार्थः । तन्निष्ठं लोकोत्तरत्वं च
लोकोत्कृष्टत्वमेव । उत्कर्षश्च निर्दोषो गुणवत्वम् ।

गुणः परोपकारित्वं हितकर्तृत्वमेव वा ।

इति परिभाषानुसारेण च परापकारकत्व-पराहितकर्तृत्वान्यतरूपदोषरहितं परोपकारित्वपरहित-
कर्तृत्वरूपगुणवत्तयावभासमानं आनन्दांशं भग्नावरणं जीवच्छरीरं लोकोत्कृष्टम् । अत एव उपकार्यैः परैः
समाद्रियते । नमस्क्रियते च ।

ये प्रियाणि प्रभापन्ते प्रयच्छन्ति च मत्तृतिम् ।

श्रीमन्ना वदन्नवर्णा देवान्मे नगविग्रहा ॥

इति हि उपायाणां तेषु शरीरगुणधारणा भवति । अनेनैव हि वारणेन मुद्रस्य मदनुयायिना च शरीरगवयवा Secular शासनव्यवस्थापकैरपि सम्मानमाद्रियन्ते प्रणम्यन्ते चेति पदमाम ॥ स्वाध्यायिनोन्मत्ततापानं हि तमस्वार्पणद्वारा । उत्पद्यते तदघटनं प्राप्तगीत्या परीपत्तुत्वं परहितवाग्नि-
त्वसम्भवेति तादृशानां शरीरगणा वन्द्यवर्णत्वं को वापह्नुवीत । शरीरातिरिक्ततामवादिता वैदिकानामपि उक्तरीत्यैव वदन्नवर्णत्वं भवति । वेद्यं धर्मस्य प्रणाय तमो, लावायतमो तु मया अप्राधाय तस्येतेतावानेव विनाप ।

एव व्यतिष्ठन्ते प्राच्यपादवात्यगनीत्यो निष्कृष्टे स्वल्पे चेतस् तातम्य अधुना विमगमहति ।

एवै सन्तुष्टा परायणतया स्वाय परित्यज्य ये
सामान्यास्तु परायमुच्यन्ते स्वायाविरागेन ये ।

इति वणनानुसारेण दहात्मवादप्रधानस्य पाश्चात्तराजनीयनुष्ठानस्य सामान्यात्मनस्त्व, भारतीय-
वैदिकराजनीतननुष्ठानस्य तु दहात्मवादादिवागपूर्वकं प्रवृत्तस्य उत्तमत्वं, उभयार्णव्यनुष्ठानयो —

नेप्सी मानुपराक्षसा परहितं स्वार्थं निष्कन्ति ये
ये तु ह्यन्ति निर्गन्तं परहितं ते के न जायमह ॥

इति वर्णनस्याधमस्याधमाधमस्य च जनस्य सवागान् मन्भवत्तत्र स्पृहणीयताया मिश्रायामपि
मायनातिशय दहात्मवादगहनवैदिकराजनीत्यनुष्ठानस्यैवोपपत्तेः । नया हि—

वृत्तिर्या रमययेव विश्व सा कीर्तिरुच्यते ।

इति परिभाषानुसारेण लोचरन्तव राजनीत्यनुष्ठानमेव कीर्तिरुपता याति ।

कीर्तिं श्रीर्वाक् च नारीणा स्मृतिर्मेधा धृति क्षमा ।

इति गीताव्याख्यानावसरे “नारीणां मध्ये भवद्विभूतिभूता कीर्तिप्रभूतयः सन्निव, याता आमान-
मानमभ्यवेनापि लोकं वृत्तायामात्मानं मयते” इति भाष्यशरप्रभूतिभिः सर्वैरपि टीकाकारैः ऐकम्येन
व्याख्यातेषु भगवत्प्रतीकेषु कीर्त्यादिषु सज्जमु कीर्तिं धामिबत्वनिमित्ता रयाति”ति टीकाकारा अभि-
प्रयन्ति । विद्वद्विद्वान्महदुष्यं श्रीमधुमदनसरस्वतीभिश्च, धामिबत्वनिमित्ता उत्कृष्टत्वेन रयानिगिति
पूर्वोक्तकीर्तिपदाय, नानादिदेशीयश्रेष्ठज्ञानविषयता रयाति पदाय इत्युपदेश्य, धामिबत्त्वप्रयुक्तात्पदत्वं
प्रसार्य नानादिदेशीयश्रेष्ठममेवज्ञानविषयता कीर्तिपदाय इति परिष्कृतस्वरूपे पदवसायित । तथा च
एवविना नानादेशीयश्रेष्ठममेवज्ञानविषयता धामिबत्वे सत्येव, सति च तत्प्रयुक्ते परायणतया-पराहित-
वास्त्वगतिं परीपत्तुत्वं परहितवाग्निस्वरूपं पूर्वोपवर्णिते उत्कर्षे समुपपद्यते नाययेति अधिप्रतिपन्न
सिद्धान्तं पयवमिह ।

अपि नाम भारतीयं राजनीतिविधानं सम्भवति ?

अत एव धार्मिकत्वे सति उत्कृष्टत्ववतां ख्रिस्तमोहम्मदप्रभृतीनां यादृशी कीर्तिः सम्मान्यता च न तादृशी तावद्देशकालव्यापिनी अन्यस्य कस्यापि राजनीतिज्ञस्यानुभूयते । तत्र निमित्तं तु साहित्य-शास्त्रप्रसिद्धं साधारणीकरणं रसास्वादजीवातुभूतसभ्याभिनेयाभेदाभिव्यक्तिकर्म सर्वथा धर्मपरतन्त्रमेवास्ते । तथाहि—तैलधारावदविच्छिन्नसमानाकारकधीप्रवाहरूपं ध्यान चित्तगताया एकाग्रभूमिकायाः सम्पादकं भवति । अन्यथा क्षिप्तमूढादिभूमिकासु स्थितस्य चित्तस्य रसास्वादोद्गमः दुष्कर एव । तथा च राजनीतेरेकाग्रभूमिकाया असम्पादकत्वे लोकरञ्जकत्वं शशविपाणायमानमेव भवति । अतः कवीनामिव राजनीति-ज्ञानामपि महता प्रयत्नेन सम्पादनीयोऽयं व्यापारो भवति । स तु धर्ममन्तरा दुःशकः । तथा हि—देहतादात्म्यभूमिकायां स्थितस्य जनस्य परिमितप्रमातृतादशायां अन्यस्य कस्यचित् राजनीत्यनुष्ठानं, राम एवमेवमाचरति, इत्युपदिष्टे, 'आचरतु नाम, मम किं तेन !' इति रीत्या विजातीयप्रत्ययजनकत्वमेव भवति । तत्कारणं तु राम एवमाचरतीति लट्प्रत्ययप्रयोगेण वर्तमानकालनिर्देश एव । एवमेवाचरदा-चरिष्यतीत्यादिभूतादिनिर्देशयोरपि एयैव गतिः । रामेणैवमाचरितव्यमिति त्रिकालातीतनिर्देशे तु विधि-वाचकतव्यप्रत्ययघटिते, मम किं तेनेति औदासीन्योद्गमो न दृश्यते । अतः एकाग्रताजीवातुभूतः विधि-प्रत्ययनिर्देशः फलति । स तु विधिप्रत्ययनिर्देशः यावद्देशकालव्यापिसमवेदनाविषयो भवति तावत्पर्यन्तमा-त्मानं साधरणीकुरुते । अतश्च शरीरात्मवादिनामेव ख्रिस्तप्रभृतीनाम् ईश्वरतत्त्वं पुरस्कृत्य कृतो विधि-निर्देशः विततकीर्तिजनकः सम्पन्नः । तत्तद्भूखण्डस्थितजनसुखोद्देशेन क्रियमाणो राजशासननिर्देशस्तु विधि-प्रत्ययघटितोऽपि तत्तद्भूखण्डस्थितानां समकालीनानामेव जनानां समवेदनाविषयो भवति । नान्यखण्ड-स्थितानामन्यकालीनानां वा । तथा च सिद्धमेतत्, कीर्तिविस्तारणं यथा धर्मायत्तं न तथा अर्थकामा-यत्तम् । तथा 'इदमप्यत्रावधेयं यत् न केवलेन पारलौकिकफलेनापि धर्मेण कीर्तिवल्लर्या अङ्कुरोद्भेद-प्रत्याशापि, यावद्धर्मप्रयुक्तं निर्दोषं जनोपकारकत्वं—जनहितकारकत्वरूपगुणः नानादेशीयजनज्ञानविषयता न याति । अत एव क्रैस्तधर्मप्रधानानामपि लोकोपकारकाणां रशियाधिपति 'जार' सम्राट् प्रभृतीनां विनाशः सम्पन्नः । भारतेऽपि जमीदारप्रभृतीनामुन्मूलनमपि अत एव दृश्यते । एवं स्थिते धर्मप्रवृत्तानु-ष्ठानस्योत्कर्षजनकस्य यशस्करत्वे, यथायथा विधिशासनस्य यावद्वावद्देशकालव्यापित्वं तावद्देशकालव्यापित्वं यशस इति नियमः पर्यवस्यति । एतादृशनियमानुसारेणैव लोकोन्नतिकारकस्य धर्मस्य यशस्करत्वम् अधिकय-शस्करत्वं च सिध्यति; गम्भीरगम्भीरतरनादानामुत्तरोत्तरं सर्वातिशायित्ववत् तन्नादस्य सर्वातिशायित्वात् ।

अत एव विधिपूर्वकं अपरिणीताया रागमात्रपरिगृहीताया एकस्मिन्नेव दयिते समासक्तचित्ताया अपि मृच्छकटिकादौ वसन्तसेनायास्तत्तुल्याया वा अन्यस्या इतिहासपुराणप्रसिद्धाया गणिकादुहितुः न तादृशं स्मरणीयत्वं भवति यादृशं विधिपूर्वकपरिणयेन पातिव्रत्यसङ्कल्पमुपेताया जगन्मातुः सीतायाः । तत्र हि कारणं केवलमादर्शभेद एव । गणिकादुहितुर्हि आदर्शः परिमितप्रमातृतामाविर्भावयति, जगन्मा-तुस्तु, अपरिमितप्रमातृताम् । अत एव च कौरवसेनाया, एकादशाक्षौहिणीपरिमिताया बहुजनोपकारित्वे-ऽपि अपयशः, पाण्डवसेनायास्ततोऽल्पत्वेऽपि यशोभावत्वं भगवत्प्रीतिपात्रत्वं चावलोक्यते । तत्सिद्धमेतत् धर्मपक्षपातिन्या लोकोन्नतिव्यवस्थाया अधिकयशस्करत्वमिति । अत एवोच्यते—

परित्यजेदर्थकामौ यौ स्यातां धर्मवर्जितौ ।

धर्ममप्यमुखोदकं लोकविक्रुष्टमेव च ॥

इति गान्धर्वारै । एव च पञ्चवपपयन्त वा सप्तवपपयन् वा वार्याथ निर्वाचिताना गेयमतानु-
वर्तिना जनगञ्जन यश्च पञ्चसप्तत्रयपरिमितायुष्यमेव । भारतीयराजनीतेषु शास्त्रतत्त्वप्रधानाया
विधानानि अनवच्छिन्नायुष्ययशस्वराणि भवन्तीनि वस्तुस्थितिगवेद्ये । तत्रात्रिधाया अस्या भारतीयाया
राजनीते स्वरूप प्रथमद्वेष्टे ३६ प्रकरणेषु प्रदर्शित विदुःसत्त्वतुविश्वविप्रात्प्रीयराजनीतिविभागे मञ्जात-
व्याख्यानदेवोद्धृत्य प्रदीयते—

कौटिलीयाय शास्त्रसंक्षेपरूपे कामदकीयनीतिसारे—

राजास्य जगतो त्रुवुद्धेर्वाभासि सम्मत ।
नयनानन्दजनन शास्त्राङ्क इव तोयधे ॥

इत्यादिना राज्ञ आवश्यकता प्रतिपादिता । वार्ताया अभावे भरण स्यात् । वार्ता च राजहृत् रक्षणमपेक्षते ।
तथा च सर्वेषां जीवनचिन्ताम्वनिर्वनवत्वेन राजनीतिमपेक्षते । तत्र गणराज्यादीना सम्भवोऽपि वर्णा-
श्रमधर्मानुयायिना कृते अभिषिक्तस्य राज्ञ आश्रयव्यभिचोऽप्यस्यादर्शनीयम्, यत् यायालयेषु ऋणादाना-
दिन्यवहाराणा स्वमम्बधिभिरावेक्षमातानामेव राज्ञा विचारणीयत्वम्, अथवातु न सामान्यीयमे सत्यपि
अनिवेदितानादाने अपवादभूता —

उलानि चापराधाश्च पदानि नृपतेस्तथा ।
स्वयमेतानि गृह्णीयात् नृपस्त्वावेदवर्दिना ॥

इति परिगणिताश्छलापराधपदनिमित्तभूता व्यतिक्रमा श्रीमद्भगवते परीक्षितपद्मसंवादे प्रदर्शित
“यदधमकृतं म्यान सूचकस्यापि तद्भवे” इति “ययमनुमृत्य क्षममुपशीलैर्विद्वद्भिर्न्यायालये स्वयमनुप-
स्थाप्यमाना अपि स्वय नृपतिर्नैव ग्राह्या भवन्ति । तत्र ५० विधाना छलाना, तथा ३० पदाना परिगणन
वर्तते । अपराधान्तु—

आज्ञालक्ष्मणवतार श्रीवधो वणमङ्कुर ।
परम्प्रीगमन चौर्म गभश्चैव पतिं विना ॥
वाक्पारप्यमवाच्याय दण्डपारप्यमेव च ।
गभस्य पातन चैवत्यपराधा दशैव तु ॥

इति नागदेन परिगणिता । धमनिरपेक्षराज्यसम्पत्त्या वणसङ्कुरातिरिक्तापराधानामादानेऽपि वर्ण-
सङ्कररूपापराधस्यादानममम्भवदुक्तकम्ब । तथा श्रीगमायणीयेनाराजकीयाध्याय प्रोक्ता अयेऽपि धम-
विलोपा अपरिहाया एव राजाभावे । अन एव मुश्रुतादिभि वणसङ्करादिभिरन राजा रदय इति मागस्ता-
डमुच्यते । सङ्करस्य तु हेयना—सङ्करस्य च वर्णा स्यामुपहृत्यामिमा प्रजा । इति गीतायाम्,

स्वर्गान्त्याय धर्मोऽय सर्वेषां वर्णविरुद्धिनाम् ।
अस्याभावे तु लोकोऽय सङ्करानाशमाप्नुयात् ॥

इति । नीतिसारे चोच्यते—

शुचीना श्रामतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ।
अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ॥
तत्र त वुद्धिसयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

इत्यादिगीतावाक्यै प्राचीनकलाविद्यासवर्धनोपयोगिवुद्धिसयोगार्थं अपेक्षिताया आनुवशिकसंस्कारप्रधानाया भारतीयसंस्कृते संरक्षणं साङ्ख्यपरिहारमन्तरा नैव सम्भवति । किञ्च—

विप्रो धर्मद्रुमस्यादि. स्कन्धशास्त्रे महीपतिः ।
सचिवाः पत्रपुष्पाणि फल न्यायेन पालनम् ।
यशो वित्तं फलरसं भोगोपग्रहपूजनम् ।
विदित्वैतान् न्यायरसान् समो भूत्वा विवादने ।
त्यक्तलोभादिक राजा धर्म्यं कुर्याद्विनिर्णयम् ।

इतिरीत्या वर्णितस्य 'मन्वाद्युपदिष्ट. परिपालनोपायो न्याय' इति लक्षणलक्षितेन न्यायं परिपालनरूप-फलस्य विशेषतः क्षत्रियाधिकारिकत्वेन धात्रधर्मतया विख्यातस्यापि दयार्जहसादिरूपत्वेन साधारणधर्म-त्वानुपायेन स्थितस्य—

क्षत्रो धर्मो ह्यादिदेवात् प्रवृत्त
पश्चादन्ये शेषभूताश्च धर्माः ।

इतिमहाभारतीयवचनेन पालनधर्मस्य सम्यक्स्थितावेवान्येषा वर्णधर्मिणा परिपूर्णत्वमन्यथा तु अङ्गविकल-त्वमेवेत्यवगते, फलवत्सन्निधावफल तदङ्गमिति न्यायात् निष्फलत्वावगतेः न अभिषिक्त राजगून्यता वर्णाश्रमधर्मानुग्राहिना साधिका । अत एव चरकेणापि जनपदोर्ध्वसनीयाध्याये ग्रामनगरजनपदप्रधानानाम् अधर्मप्रवर्तकत्वे अप्रधानानां धर्मनिष्ठत्वेऽपि जनपदोर्ध्वसो वर्णितः सविस्तरम् । अत एव महाभारते—

अथ तात यदा सर्वाः शस्त्रमाददते प्रजाः ।
राजा त्राता तु लोकस्य कथं च स्यात् परायणम् ॥
एतन्मे संशयं ब्रूहि विस्तरेण नराधिप ।

भीष्म उवाच—

दानेन तपसा यज्ञैरद्रोहेण दमेन च ।
ब्राह्मणप्रमुखा वर्णाः क्षेममिच्छेयुरात्मनः ॥
तेषां ये वेदवलिनः तेऽभ्युत्थाय समन्ततः ।
राजो वलं वर्धयेयुर्महेन्द्रस्येव देवताः ॥
राजाऽपि क्षीयमाणस्य ब्रह्मैवाहुः परायणम् ।
तस्माद् ब्रह्मवलेनैव समुत्थेय विजानता ॥ (अध्या० ७८)

राष्ट्रस्यैतत्तृतीयतमं राज्ञो यदभिषेचनम् ।
अनिद्रमगच्छ गच्छ दम्यतोऽभिभवन्नुत ॥

इत्युत्थाप्य मध्ये अराजवनिन्दा विवाय भनुना सह सविप्रमङ्गमुपक्षिप्य

पशूनामधिपञ्चानाद्विगृह्यस्य तथैव च ।
घातस्य दण्डं भागं दास्यामि कोपवनम् ॥
कया क्षुत्वे चारुणा विवाहेषूयतामु च ।
मुखेन गच्छपन्नेन ये मनुष्या प्रधानतः ॥
भयन्ते तेऽनुयाम्यन्ति महोदमिव दधना ।
य च धमं चरिष्यन्ति प्रजा गता मुग्धता ॥
चतुर्थं तस्य धमस्य त्वत्तमस्य हि भविष्यति ।

इत्यादिना प्रजाकृता सविदमुपयस्य—

तस्य दृष्ट्वा महत्त्वं ते महोदम्येव देवता ।
अपतन्मिरे सर्वे स्मरन्ते च शृणुमः ॥

इत्यादिना परिणाममुपदश्य—

एव ये भूतिमिच्छेयुः पृथिव्या मानवा वचिन् ।
कुर्युः राजानमेवाग्रे प्रजापुत्रह्वारणात् ॥ (अ. ६७)

इतिदयार्जुनादिरूपपालनधर्मेनिकतव्यनात्मकं कनव्यजानं सर्वेषां धार्मिकाणामुपदिश्यते । अतः तुल्यविगुडि-
वर्णाश्रमधर्मगुडिश्च अभिषिक्तगजानमपेक्षत एवेति तद्विगुडिगजव्यवस्थेव प्रकृता भारतीयराजनीत्याम् ।

सा च राजनीतिरिति वामदेवेन ३६ प्रकरणेषु सक्षिप्ता । तानि च प्रकरणानि यथा—१ इन्द्रिय-
जय, २ विद्याबुद्धिमयं ३ विद्याविभाग, ४ वर्णायमव्यवस्था, ५ दण्डमाहात्म्यम्, ६ आचारव्यवस्था,
७ प्रकृतिसम्पत् ८ स्वातन्त्र्यवृत्तम्, ९ कष्टवशाघनम्, १० राजपुत्ररक्षणम्, ११ आत्मरक्षितकम्, १२
मण्डलयोगि, १३ मण्डलचरितम्, १४ सचिवविकल्प, १५ विग्रहविकल्प, १६ यात्रासनद्वैधीभावसमाश्रय-
विकल्प, १७ मन्त्रविकल्प, १८ दूतप्रचार, १९ दूतचरविकल्प, २० उत्साहप्रणामा, २१ प्रकृतिवर्ग, २२
प्रकृतिव्यसनम्, २३ सप्तव्यसनवा, २४ यात्राभिषेकानुप्रवर्तनम्, २५ स्वघातानिर्देशनम्, २६ निमित्त-
ज्ञानम्, २७ उपायविकल्प, २८ सैन्यवलावलम्, २९ सेनापतिप्रचार, ३० प्रधानव्यसनरक्षणम्, ३१ वृत्त-
विकल्प, ३२ गजादवरयपत्तिरम्, ३३ पत्युद्वयगजभूमि, ३४ दानवपना, ३५ व्यहविकल्प, ३६
प्रकाशबुद्धिमिति । तत्रान्तिमप्रकरणं प्रकाशबुद्धम् । तत्र आरभ्य त्रयविवेचनमारभ्यते । मात्स्ययायाभि-
भूतानां प्रजानां रक्षणाय प्रकाशबुद्धमेवान्तिमं उपायः । यदि द्वीपर एव प्रकाशबुद्धस्यावश्यकता आसीत्
किमुत कया कश्चिदुपेक्षितम् ।

अभियुक्त अपि स्वे स्वे कृत्ये यत्सन्निधौ प्रजाः ।

प्रभुत्वं तदिति प्रोक्तं आज्ञा सैव भयात्मिका ॥

इत्यभियुक्तवचनात् भयनिर्माणरूपं प्रभुत्वं सामर्थ्यं विना न सम्भवति; इति तदर्थमेव प्रकाशयुद्धम् । सत्येव भये साधूना संरक्षणं दुष्टेभ्यो भवेत् । अतः प्रकाशयुद्धसामग्री पूर्वेषु प्रकरणेषु चिन्त्यते । तथा हि सैन्यबलं, सुयोग्यसेनापतिः, प्रयाणकाले वाजिवारणादिरक्षणम्, सेनादीना शिक्षादानं, योग्यभूमिविचार-पूर्वकमेव सेनानिवेशनम्, योधाना प्रोत्साहनार्थं दानसामर्थ्यं, व्यूहनिर्माणकौशलम्, राजाश्वरथपत्तिकर्माणि तदर्थं ज्ञातव्यानि । तथा कूटयुद्धविकल्पः ज्ञातव्यः, एवं प्रयाणकाले व्यसनरक्षणं च । तत्र यदि सामा-द्युपायचतुष्टयेषु प्रथमैरेवोपायैः कार्यं भवेत् तर्हि दण्डप्रणयनं न युक्तम्, अतः सामाद्युपायानां ज्ञानमा-वश्यकम् । एवं यदि सप्तप्रकृतिषु षट्प्रकृतयो व्यसनग्रस्तास्तर्हि तासां व्यसननिराकरणं महीपतेः कार्यम् । किं च तस्मिन् समये कूटयुद्धविकल्पोऽपि । कूटयुद्धार्थं च दैवबलं अपेक्षितम् । तथा स्कन्धावारनिवेग-नमावश्यकम् । यदा प्रजासु व्यसनासक्तिः तदा दूतचराभ्यां कार्यं भवति, इति रीत्या वर्णितोऽयं सर्वोऽ-प्युपायः परराज्यात्मसात्करणाय । परराज्यात्मसात्करणमपि प्रजापालनार्थं कर्तव्यम् । अत एवोक्तम्—

धार्मिकं पालनपरं सम्यक् परपुरञ्जयम् ।

राजानमभिमन्यन्ते प्रजापतिमिव प्रजाः ॥ इति ।

अतो यस्य स्वीयं स्वल्पमपि राज्यमस्ति, तेनैव परराज्यात्मसात्करणं तथा परराज्यबलावलज्ञानं च कर्तव्यम् । अतस्तदर्थं मण्डलयोनिः, मण्डलचरितं, सन्धिविग्रहादिकं च कर्तव्यमित्येवं मन्त्रविकल्प-प्रकरणम् । तदङ्गतया दूतचरप्रणिधिः । अस्मद्राजनीतौ—

न तेन सज्यं क्वचिदुद्यतं धनुः कृतं न वा कोपविजिह्यमाननम् ।

गुणानुरागेण शिरोभिरुह्यते नराधिपैर्मल्यमिवास्य शासनम् ॥

इतिवर्णितरीत्या प्रियं सत्यं जगद्धितं च यत् तत्रैव नियोजनं सर्वेषामिति राजनीतेर्लक्ष्यम् । परकीयमतानां सम्यग्-ज्ञानाभावे निर्णयं मन्त्रद्वारा न कर्तुमर्हः । अतो दूता मतपरिज्ञानाय प्रेषणीयाः । षाड्गुण्येऽपि सन्धिरेव मुख्यो बुधाना राजा वा । सन्धिञ्च विश्वासोपगमः । अयं मदिष्टं साधयिष्यत्येव इत्याकारकनिश्चय-रूपः । भ्रमात्मकतादृग्निश्चयवान् अतिसंहित इत्युच्यते । सन्ध्यर्थमेव विग्रहोऽपि कर्तव्यो भवति । तदङ्ग-त्वेन यानासनादीना प्रवेशः । अनया रीत्या त्रयोदशसु सर्गेषु परराष्ट्रनीतेश्चिन्तनं नीतिसारकृता कृतम् ।

एतत् सर्वमपि स्वराज्यसंस्थापन एव सम्भाव्यते । अतस्तदर्थं आदिमा सप्तसर्गाः । ‘राजा प्रकृति-रञ्जनात्’ इत्युक्तरीत्या रञ्जनं कथं भवेदित्येव चिन्ता । तदर्थं रञ्जनं सुखसाधनतासंस्कार इति स्थिते, आयुक्तकेभ्यः चौरैभ्यः परेभ्यो राजवल्लभात् राजभ्यश्च भयं प्रजानां भवति इति तन्निराकरणाय कण्टक-शोधनप्रकरणम्, तथा च बाह्यप्रजास्थितानां कण्टकानां शोधनं राजपुत्ररक्षणं, आत्मरक्षितकं, चेति रक्षणार्थमुक्तम् । कण्टकशोधने जाते रञ्जनं स्वभावसिद्धम् । एतत् सर्वमपि स्वाम्यनुजीविवृत्ते समीचीने सति सम्भवति । तदपि योग्यानामेवाधिकारेषु नियोजिते सम्भवेत् । विनियोगश्च सामर्थ्यपर्यालोचनापूर्वकमेव । एतदर्थं प्रकृतिसम्पत्प्रकरणम् । तेन के कीदृग्गुणयुक्ता इति ज्ञानं भवति । तथाविधानां गुणवतां समुत्पत्तिः

राष्ट्रादेव । गुणवन्तं पुरुषाश्च सदाचारस्थापने सन्त्येव समुत्पद्यन्त इति । एतावद्दूरपश्यन्त पाश्चात्यराजनीते-
भारतीयराजनीते च मन्त्रपत्रेषु ऐक्यमत्यमेव स्मर्यं दृश्यते । इत ऊनमेव त्रैमत्यं तद्यथा—यत्, राष्ट्रमनृतपूण
भवेत् तत्र माधुमरक्षणं न वदन्तिदपि भविष्यति । तस्मादिदं पूनं यानि पञ्च प्रकरणानि इति तेषां
सङ्गतिः । सदाचार्यव्यवस्थापनाय वैदिकप्रकारेणैकित्तुद्विजनवत्स्वरूपदण्डमाहात्म्यं, वर्णाश्रमधर्मव्यवस्थाप्रकरणं
च । वर्णधर्मा, आश्रमधर्मा, सामायज्ञधर्माश्च, तेषां मध्ये सामायज्ञधर्मप्रतिष्ठापनं सर्वत्रैव काम्यते । परंतु
विशेषधर्मभावे न भवेत् । वर्णाश्रमधर्मव्यवस्थापनं च विद्याविभागस्थापनाशीलम् । विद्यायां चास्तविद्याधस्य
स्फूर्तिः गुरुभक्तिविशिष्टस्यैव । गुरुभक्तिश्च पूर्वाजितपुण्याधीना । यथा गुर्वानाव्यतिरिक्तं दल्लिपुगे सर्वेषां
स्वभावः । भक्तिश्च इन्द्रियजये मत्येव सम्पद्यते । अनया नीत्या इन्द्रियजयप्रकरणमागम्य प्रयागयुद्धात्तानि
३६ प्रकरणानि भारतीयराजनीत्या दृष्टानि मयस्यामेव राजनीती आवश्यकानि ।

परन्तु पाश्चात्यराजनीतिरन्तिमेपु ३१ प्रकरणेषु भारतीयराजनीत्या सहाविशिष्टरूपादि तत्
पूर्ववर्तनेषु पञ्चमु प्रकरणेष्वेव विषयता गताऽवलोक्यते । तद्यथा—ईश्वरीय १०३५ वर्षे प्राक्तेन भारत-
नियानेन, एका गानात्मभा, एता वायवाग्निषी पण्डित्, 'यायालयाभिधानं तथा 'वलिन्मार्थिमं कमीशन्'
च नियोजनाय व्यवस्थापिता पाश्चात्यराजनीत्या, एतायां स्वरूपं सर्वजनहितमेवेति दृष्टं न विद्यते ।
तथापि मवजीवानुभूतधामननिर्माणपण्डित् जननिर्वाचितप्रतिनिधिमूहस्य भवति । एतेषां प्रतिनिधीनां
धामननिर्माणसामर्थ्यं निरङ्कुशमान्ते, यत्र बोटिबोटिजनानां भाग्यमायत्तम् । एतेषां प्रतिनिधीनां शिष्टत्वं
तु पञ्चमस्तवर्षापर्यन्तमेव । नतोऽये तत्र निर्वाच्यन्ते । तथा च न कस्यापि तत्त्वस्य अग्रगतिः स्वीकारः ।
तथा च केवलं प्रियमेव समागच्छते न हिन पाश्चात्यराजनीत्येति निष्कर्षः पश्यवन्ति ।

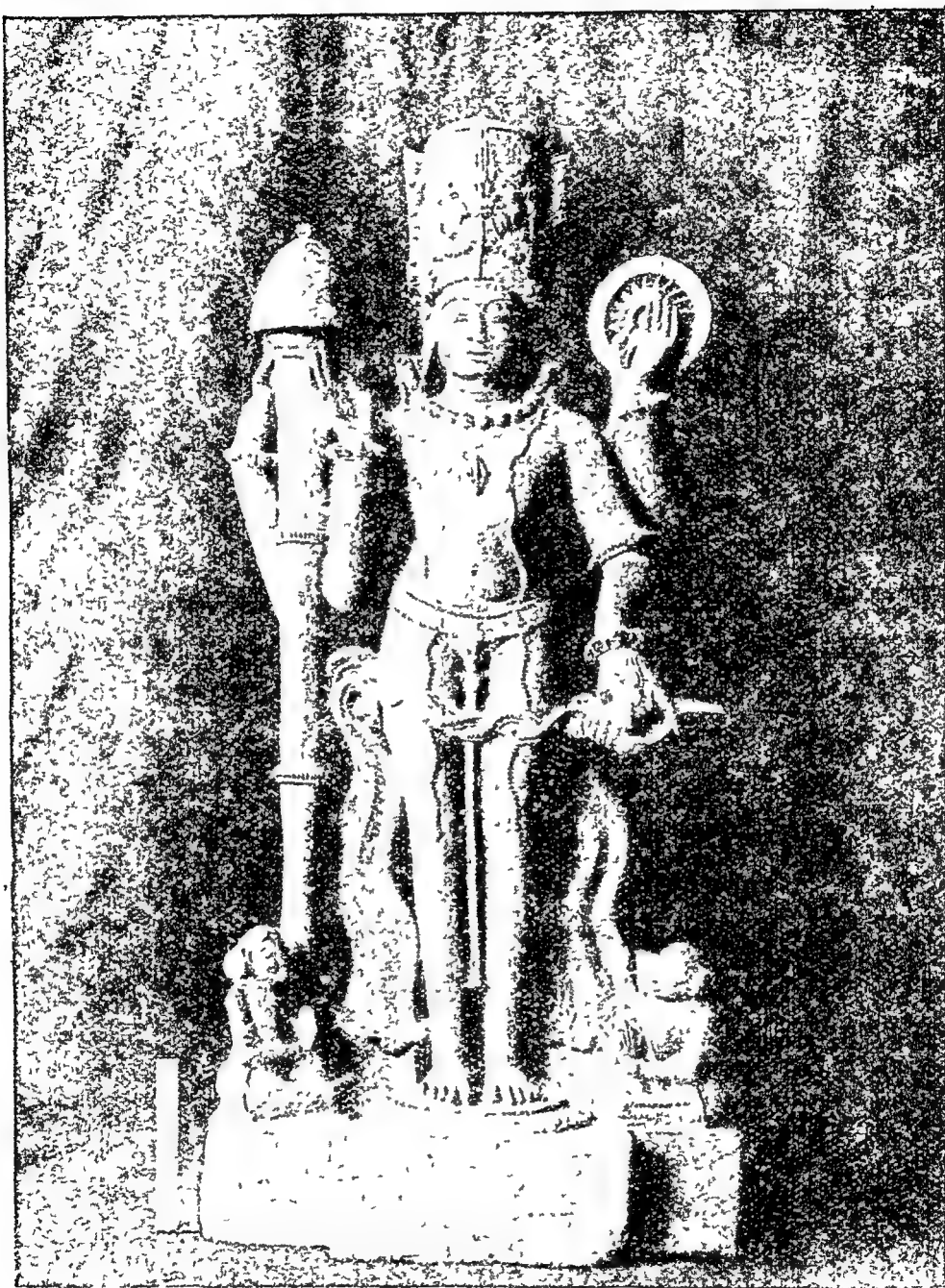
जनेन हीदं स्फुटमेव मिध्यति, यत् एव पूर्वोक्तस्थाया भारतीयराजनीतेराकायचाणक्योनीताया
स्थानमुच्चतममस्तीत्यत्र नास्ति सदेहलेशोऽपि । परन्त्वस्यां वर्तमानमभाजे प्रतिष्ठापनायमत्र सम्भवति
न वेति केवलं तृतीयोऽङ्गो विमृश्यः ।

पूर्वोक्तवीतिरूपेण वामित्प्रयुक्तो विषयः यथा यथा नानादेशीयलोहानविषयता अभिवधते
तथा तथा तं प्रतिष्ठापनं अभिवधते इति सुविशदमेव सर्वेषामभिधानम् । वामित्प्रयुक्तो उत्कर्षे सम्पाद-
नीये मति शरीरामवादप्रधाना धर्मा ज्ञेयवादयः महामोहमूत्रा वावत्पयन्तं निर्मूलानां न भवति
भारतवर्षात् तावत्पयन्तं नैवावमरं भारतीयराजनीतिसमुत्पत्त्यः । एवविधाना महामोहाना निर्मूलानां च —

देहिनीऽस्मिन् यथा देहं कोमारं यौवनं जरा ।

तथा देहात्प्राप्तिर्गौरमन्त्रं न मुह्यति ॥

इतिभगवद्गीतोक्तज्ञानस्य प्रतिष्ठापनेनैव सम्भाव्यते । तच्च त्रियात्मकं ज्ञानं, नित्यानित्यवस्तुविवेकं,
इहामुत्पन्नभोगविरागं, शमदमोपरवृत्तित्त्या, श्रद्धासमाधानमुमुक्षुत्वान्तानां साधनानां तीव्रतमानां प्रति-
ष्ठापनेनैव सम्भवति । तत्प्रतिष्ठापनमपि वैषयिकाभ्यासिवमनोरथिकाभिमानिकभेदभित्तानित्यमुख्यवैराग्यनिर्मा-
णपूर्वकविद्याशममन्तोपधमविशेषनिमित्तकश्रोत्रोत्तरमुखपरिचयाधीनं यत्परं, "दृष्टादृष्टाद्विषयविनृणस्य
वशीकारमज्ञा वराग्यम्, नत्परं पुष्टम्यातेर्गुणवैतृष्यम्" इति सूत्राभ्यां मगवान् पतञ्जलिः सूत्रया
ञ्चकार ।



भगवान् विष्णु की चतुर्भुज मूर्ति
पूर्व मध्यकाल (ई० ८वीं शती)
मुलातानपुर (अवध) से प्राप्त

—लखनऊ संग्रहालय

तथा च नित्यानि यवम्बुविवेकोत्पाधीनमेवेद मय भागनीयगजनीतिप्रतिष्ठापननाय दृश्यते ।
विवेकात्पदस्य गेवे प्रचरन्तु नानात्रियेषु गाम्त्रेषु यन्मुह्यन्ति धीगुरुषामेवितमयेऽहुः समाप्तजनस्य
पूजित त्रितिरसिप्यबुद्धिहितमपगनपुनरस्तदोपमाय मुप्रणीतमूत्रभाष्यमद्रहम स्त्राधारम् अनरपतितश-
मरष्टाद पुनराभिज्ञान त्रमागनाथमयतत्तन्निश्चय प्रशान मद्भतावममरुत्प्रवर्ण जागुप्रोपक लक्षण-
वच उदाहरणवच यच्छास्त्र अमलमिवादित्यस्तमो विधूय प्रशानयति सर्वं, तस्य यथाविधि अध्ययन-
ध्यापनतद्विद्यसम्भाषाप्रतिष्ठापनाधीनाया विरोधिप्रतिभा यम्भावमहृन्ता प्रनमुप्रप्रतिभाया भारतीयेषु
उमेवसम्पादनेनैव सम्पादनीय वनते । तथा च परिमितप्रमानुभावपरित्यागपूजवापरिमितप्रमानुभावावेदनरूप-
मनपरावननेनैव गच्छनेनेद सम्भवति ।

गावो घ्राणेऽपश्यन्ति वेद पश्यन्ति ब्राह्मण ।

चारं पश्यति राजान चतुश्चाभितरे जना ॥

इति महाभारतीयवनस्यापि वेदगाम्त्रस्योत्तरं इतगमाच्छसर्वावप्रकाशक एव तात्पर्यम् । यथा
हि गवा घ्राणे द्वये गमायनितप्रयोगागानु विद्यमानेषु अथ यावदुत्तरेषु तवेदप्रियं त्रेषु जनुपलभ्यमाना
तदनुपलभ्यमानमूदमतमग धग्रहणान्तिरूपलक्ष्येन एवेति कृत्वा प्रयोगगालाभ्यापारणानुपलभ्यमान यन्तु
जगनीतये नाम्येवनि प्रतिजानाना पादजात्यदुक्षिता मृगयाव्यापारेषु तादृशमूदमतमग धाभिष्यन्ति कुग्मा-
मेयघ्राणशरया स्वयमपि लक्ष्यमवेपथुन् स्वीयप्रमिताहानिनिग्रहस्थानपात्रनामचेतयन् अभिज्ञजनीपहाम्यना
याति, तदैवापीत्येववेदगाम्त्रनिष्ठाया इतरप्रमाणानुपलभ्यमानसूत्राभाषापनगानेपरिचयेन वैदिक
पद्यान विहाय परिकिर्यन्ते यद्यपि, तथापि वेदोपदणितस्य तत्त्वस्य, यामि घ्राणे द्वियगव्या आरेदि-
तस्य तत्त्वस्येव चारंवेपण त्रियमाणे मति गवाणेषु मयत्वं राजनीतिविदामपरोक्ष भवितुमहर्षेव, यथा
प्रागुपने नीतिलक्षणे कीनिलक्षणे च परोक्षप्रमाणस्य धर्मस्य च प्रवेग आवुनितमात्मनादिभि मप्रतिशेष
निरन्त्रिप्रमाणोऽपि वेदमूलकगाम्त्रेनैव अवयव्यतिरेकात्मा सिद्ध । अत एव हि उच्यते—

प्रत्यशेणानुमित्या वा यन्सूपायो न दृध्यते ।

एन विदिनि वेदेन तस्माद् वदस्य वेदता ॥ इति

मनुनापि—

पितृभूतमनुष्याणा वेदश्चक्षु मनातनम् । इति ।

अत्राय चाप्रमेय च वेदगाम्त्रमिति स्थिति । इति च ।

तथा पाश्चात्या अपि मुप्रमिद्धा “रोमां रोली” प्रभृतय —

‘ But of all the creeds of Europe and Asia that of Brahmanistic India seems to be the one which embraces the most of the Universe I do not speak against the others I see in them moments of exceptional sublimity giddy height of spiritual fire And what makes me love the Brahman concept above all those of Asia is that, it seems to me to contain them all Better than the faiths of Europe, it could Brahmanize itself with vast hypothesis of modern sciences” इति ।

अपि नाम भारतीयं राजनीतिविधानं सम्भवति ?

अभारतीयानां कृते भारतीयशास्त्राणां पूर्वोक्तशास्त्रलक्षणघटकतदीयाप्तजनपूजितत्वगुणाभावेन कार्यक्षमत्वात् तदीयशासनकाले अवरुद्धकार्यकत्वेऽपि इदानीं तच्छासनापगमेन भारतीयानामस्माकं आप्त-जनपूजितत्वेन तानि शास्त्राणि अधुना कार्यक्षमाणि अवसरलाभमर्हन्त्येव । भारतीयशास्त्राणामेवविधा-पूर्वार्थप्रकाशनसामर्थ्यं स्वीकुर्वानैः पाश्चात्यदेशस्थविश्वविद्यालयैः तत्रत्यमाङ्गलिकार्थप्रेप्सया स्वकीयविभागेषु भारतीयदर्शनानां ऋषिप्रणीतानां स्थानानि यद्यपि निर्मितानि सन्ति, तथापि, तदीयाप्तजनपूजितत्वाभावात् तानि स्थानानि न तथा कार्यक्षमाणि सम्पद्यन्ते इति हेतोरिदानीं पूर्णस्वातन्त्र्यप्रदानपुरस्सरं भारतीयजनानां स्वकीयशास्त्रपर्यालोचनायां प्रवृत्तिः, तद्द्वारा माङ्गलिकार्थप्राप्तिं च कार्यतः पूर्वोपदर्शितया स्वकीयप्रेप्सया मूकाभिनयेनाभिनयन्ति; इत्यतः को वा इतोऽधिकोऽवसरलाभः समागसनीयः केवलं भारतीयानां स्वकीयविद्यासु कृतघ्नतापरित्यागसङ्कल्पमात्रादूतेऽन्यः ।

अपि नाम भारतीयं विधानं सम्भवतीति प्रश्नस्योपक्रान्तस्य निर्णय इत्थमिदानीं सम्पन्नः । लिङ्गलोत्तव्यप्रत्ययादिप्रतिपाद्या इच्छाविशेषरूपा प्रवर्तनैव विधानपदार्थः । सा च “बहुस्यां प्रजायेय” इत्यादि-रूपसृष्टिकालिकेक्षणरूपा सर्वजगद्व्यापकपराशक्तिरूपापि, सर्वप्राणिना मूलाधारेषु स्वयमेवाभिव्यज्यते, या ‘वेदैः पश्यन्ति ब्राह्मणा’ इति पूर्वमस्माभिः पाश्चात्यदर्शनैकवाक्यतया प्रदर्शिता । परा, पश्यन्ती, मध्यमा वैखरीरूपवाक्चतुष्टयमध्ये मनीषिमात्रगम्या परा वागिति निर्दिश्यते वेदे—

“चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः । गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयति” इति ।

तस्या वैखरीरूपं यत्स्वरूपं तदपि विधानमित्युच्यते । तस्या अप्रत्यभिज्ञातस्वरूपाया आविष्करणं वैखरीरूपेण सम्पन्नं विधानसम्मेलनद्वारा पाश्चात्यरीतिकृतमपरिज्ञानमूलकत्वादपूर्णं भारतीयराजनीति-प्रतिपादिताद्यप्रकरणपञ्चकरहितत्वात् । साहित्यशास्त्रोक्तसाधरणीकरणविचारप्रसङ्गेन पूर्वोपवर्णितपरिमित-प्रमातृभावस्वरूपायास्तस्याः परिज्ञानपूर्वकं क्रियमाणं तु भारतीयराजनीतिक विधानं भवति, परिपूर्णं च ।

तथा च परिमितप्रमातृभावपरित्यागपूर्वकमपरिमितप्रमातृभावावेदनरूपमतपरावर्तनेनैव राष्ट्र-कृतेनेदं सम्भवति । तच्च सति भगवदनुग्रहे सम्भाव्यत इति समाशास्यते शास्त्रैकशरणैर्विद्वद्भिरिति किम-धिकं विज्ञेषु विज्ञापितेनेति विस्तरभयादुपरम्यते ।

योगतत्त्वमीमांसा

सभापतिशर्मापाध्याय

यदीययोगेन विधीयते भवो भवोऽपि यो यात्यभवाम् प्राणिनाम् ।
प्रणम्य त योगमत्र ममोत्पन्ने सभापतिस्तत्त्वमिदं सता मुदे ॥ १ ॥

इदञ्च ममरणपरम्परगतमवसमगणाधिरणीभूतं ममाश्चर्यं धर्माधिकारमोक्षाणां तत्माधाचतुर्दशवि-
द्यानाञ्च निरानतया अनुकूलवेदनीयत्वं संपादकमुक्तकल्पद्रुमलाघिष्ठानतया च रमणीयतां विभ्रतपि नाना-
वासनाभोगिनीविषममलिततया चतुरङ्गीतिञ्छसम्पादयानिषु पौनः पुन्येन जनिमृतिशृङ्खलानिगडितस्वतन्त्र-
तया मूलप्रकृतिगाम्यापन्नतया दुःसहानन्तत्रिविधदुःखदुःखदयादोगणैर्गन्तव्यं पीडाप्रयोजकतया महजस्याप्या-
त्मना नित्यनिरतिशयनिर्विषयानन्दस्वरूपवन्मय विस्मयजनकतया च वस्तुयायात्म्यमविष्यता निगिरलविहिताविहित-
कर्मकशापजयमुक्तदुष्टदुःखताभ्यामनिवर्चनीयदुःखमेवानुभवता विद्याविद्यातितप्रेक्षावतामनिकरात्मकग्रादिजन्तु-
दूषिताशयाकूपारमिव भयप्रदमवगच्छता ममागमागममुत्तितीपता प्राणिना ह्येवमेवति तदुत्तरणोपायजिज्ञासाया
प्रत्यभ्यानुमानापमानादिप्रमाणगोचरत्वेन तादृगोपायमपश्यनामीदृशरानुग्रहेणैव दुरत्तमसारमागममुत्तरमेति-
जानतामुद्धरणाय ईश्वरा नियतानुपूर्विकां तालत्रयाबाधिताप्रतिपादिका श्रुतिमुपादिदेश वेधसे । तदुपदेश-
परम्परया चाद्यत्रैव तनय जननीव हितोपदेशं कुर्वती श्रुतिगह—

आत्मा वा अरे द्रष्टव्यं श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यामितव्यश्चति, अत्र चतस्र इति कृत्यता
उपदिष्टा ।

१ तत्राद्या—उपनिषद्वाक्यानि जीवात्मपरमात्मनोऽस्मिन्नेतु तात्पर्यनिर्णायकश्रुत्यादिषु द्विविधलिङ्गै-
रज्ञानमशयादिप्रतिबन्धनिवर्तिना तात्पर्यनिर्णयानुसारिण्यविचारार्थमिदं अस्तं करणवृत्तिप्रतिशेपरूपा, सा एव
श्रवणमित्युच्यते ।

२ द्वितीया—मतान्तरवादिप्रयुक्तविप्रतिपत्त्यादिनिरासफलिका आत्माविरोधितकणम्वरूपा अत-
करणवृत्त्यात्मिका, या मननपदेन व्यपदिश्यते ।

३ तृतीया—चित्तचाञ्चल्यात्मकप्रतिबन्धनिवर्तिना विजातीयप्रतीत्यनन्तरितसज्जीवीप्रत्ययप्रवाह-
रूपा श्रवणमननजयमस्कारसचिवचेतोऽयवृत्तिरूपा या निदिध्यासनसन्नेन व्यवहियते ।

ननु प्रमद्व्यायानसमावेविज्ञानजननद्वारागमोक्षमाधनत्वमुक्तम् । तच्च विज्ञाने प्रमात्मकं न स्यात्, प्रमद्व्यायानस्य प्रमाकरणेषु अनुबन्ततया प्रमाणाजयत्वादिति चेन्न प्रमात्वे प्रमावरणजयत्वस्य प्रात्यक्षिक-गुणिरजनादां शाब्दे क्षाशृङ्गादौ च व्यभिचारेणाप्रयाजवतयाऽऽधितत्वस्यैव तत्प्रयाजवत्त्वेन प्रमद्व्यायानजयविज्ञानेऽऽधितत्वस्याऽऽधितत्वेन प्रमात्वोपपत्तेः ।

ननु धारणाध्यानसमाधीनां ध्यानरूपत्वं 'यमनियमाननप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि' इति सूत्रे द्वन्द्वो न स्यात् । सामान्यविशेषयोर्द्वन्द्वस्य त्यदादीनि सर्वे (१-२-७२) सूत्रे भाष्ये सामान्यविशेषवाचिनोश्च द्वन्द्वो न भवतीति वाच्यम् इत्युक्ते प्रवृत्तेऽध्यानस्य सामान्यवाचित्वया धारणासमाध्याश्च तद्विधेयवाचित्वेन निषेधविषयत्वाक्षतेरिति चेन्न धारणया सहितं ध्यानमिति वमधारयानन्तरधारणाध्यानञ्च समाधिश्चेत्यर्थे द्वन्द्वे वाचकाभावान् । निदिध्यामिनस्य इति श्रौतप्रमाणमङ्गीकृत्यैव गौतमेन निदिध्यासनं ज्ञानमित्यभिप्रेत्य प्रमाणादिनिग्रहस्यानान्तानां षोडशानां पञ्चार्थानां तत्त्वं यद् वास्तविकरूपं तस्य ज्ञानानिर्धेयमाधिगम इत्युक्तम् ।

एतमयमभिप्रेत्यैव कणादेनापि धर्मविशेषप्रसूताद् अय्यगुणरूपविशेषसमवायात् पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वानान्तिश्रयेयसम् इत्यभिहितम्—

मीमामकं कुमारिलभट्टादिभिर्गपि आत्मज्ञानमव मोक्षसाधनमुक्तम् । मुखदुःखादिसफलवैशेषिकात्मगणोच्छेदो मोक्षः । सुखाद्युच्छेदश्च धर्माधमयोच्छेदान् । धर्माधर्मा द्विविधा उत्पन्ना भाविनश्च, उत्पन्नानि नित्यनैमित्तिकरूपानुष्ठानेन भोगेन आत्मज्ञानेन चोच्छेदः । तदुक्तम्— 'ज्ञानानि सवकमाणि भस्मसादु-रुनेऽर्जुन' इति । भाविनामधमणामपि नित्यनैमित्तिकरूपपरिस्थानेन निषिद्धानां करणेन चोत्पत्तिर्वाच्या । नित्यनैमित्तिकस्य करणेन निषिद्धस्याकरणेन च अधर्मानुत्पत्तिरेवाधर्मोच्छेदः । धर्मस्याधमस्य चोत्पत्तिरित्याऽभाये तमूलकशरीरातृगनारम्भे जानगरीरगतिपाते च नियो विभुरात्मा अगरीरावस्थो मुक्तो भवति । इति मुक्तित्रयोपि तैत्तिरीयम् ।

इदञ्च मतं भट्टादीनामेव यत् उक्तमोक्षप्रतिपादकं तत्त्वप्रतिपादकञ्च किमपि जैमिनिना सूत्रं न प्रणीतम् । प्रत्युत 'भाव जैमिनिर्विकल्पात्मनः' । (४।१।११) इति सूत्रेण भगवता व्यासेन मुक्तस्य दिव्यगरीरादित्वं प्रतिपादितम् ।

तस्माद्वेदान्ताभिप्रेत एव मोक्षवादो जमिनेरप्यभिप्रेत इति प्रतीयते । वेदान्तिनस्तु जीवब्रह्मणोरभेदज्ञानमेव सत्कारनिवृत्तिरूपमोक्षसाधकमिति वदन्ति । सादृष्ट्या योगिनश्च योग एव निदिध्यासनमिति निदिध्यास्य तत्र एव त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरूपं कैवल्यं भवन्ते ।

तदुक्तम्,

अयं दर्शनाभ्युपायो योग श्रद्धाभक्तिध्यानयोगादवर्हि ।
अध्यात्मयोगाभिगमेन देव मत्वा धीरो ह्यशोको जहाति ॥
ध्यानयोगेन सपश्येद् गतिमस्या तरायन ।
अयन्तु परमो धर्मो यद् योगेनामदशनम् ।
अग्निष्टोमादिनान् सर्वान् निहाय द्विजयत्तम ।

योगाभ्यासरतः शान्तः परं ब्रह्माधिगच्छति ॥
 योगात्संजायते ज्ञान योगो मय्येकचित्तता ।
 आत्मज्ञानेन मुक्तिः स्यात्तच्च योगादृते न हि ॥
 योगाग्निर्दहति क्षिप्रमग्नेः पपापपञ्जरम् ।
 प्रसन्नञ्जायते ज्ञान ज्ञानान्निर्वाणमृच्छति ॥
 दुःसहारामससारविषवेगविषूचिका ।
 योगगारुडमन्त्रेण पावनेनोपशाम्यति ॥ इति ॥

एतेन योगादात्मज्ञानं आत्मज्ञानाच्च मुक्तिरिति सिद्धम् ।

तत्र योगः क इत्याकाङ्क्षायाम्
 यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह ।
 बुद्धिश्च न विचेष्टेत तमाहुः परमा गतिम् ॥

‘तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणम्’ (कठ० ६-११) इति, ज्ञायन्ते एभिरिति ज्ञानानि इन्द्रियाणि संकल्पाद्युपरतेन मनसा समं स्वविषयेभ्यो व्यावृत्य स्वरूप एवावतिष्ठन्ते, अध्यवसायात्मिका-बुद्धिश्च न व्याप्त्रियेत, ता स्थिरामिन्द्रियधारणा परमा गतिं योगं मन्यन्ते योगतत्त्वविदः ।

यथा निरिन्धनो बह्निः स्वयोनावुपशाम्यति ।
 तथा वृत्तिशयान्चित्तं स्वयोनावुपशाम्यति ॥ (मै० ३ प्र० ४)

यस्मिन् स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ।
 तं विद्याद् दुःखसंयोगवियोगौ योगसज्जितम् ॥

ननु दुःखसंयोगवियोगो दुःखसम्बन्धप्रतियोगिको ध्वंसस्तस्य योगत्वम्, योक्तव्यत्वञ्चासंभवीति चेन्न, वियुज्यते ध्वस्यतेऽनेनेति वियोगो ध्वंसहेतुर्योगः । स ध्यानविशेषरूपो योगो निश्चयेन योक्तव्य इति तदर्थः ।

यद्वा दुःखसंयोगस्य वियोगो यत्रेति व्यधिकरणबहुव्रीहे स्वीकारेण योगत्वयोक्तव्यत्वयोः सम्भव-सम्भवाच्च, अथवा दुःखात्यन्तध्वंसरूपफलेऽपि तज्जन्यत्वेन तत्त्वोपचाराद् योगव्यपदेशः ।

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जय ।
 सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥
 इति वचनात् सिद्धयसिद्धयोः समत्वं योग इति ।

लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ ।
 ज्ञानयोगेन साङ्ख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥

अस्मिन् लोके निवसता शास्त्रार्थानुष्ठानाधिकृतानां कृते द्विविधा निष्ठा अनुष्ठेयतात्पर्यं पुरा सगीदौ प्रजाः सृष्ट्वा, तासामभ्युदयनिश्रेयसप्राप्तिसाधनं वेदार्थसम्प्रदायमाविष्कुर्वता मया प्रोक्ता ।

सपूर्णानन्द अभिनन्दन ग्रन्थ

तत्र ज्ञानमेव योगत्वेन सादृश्यानामात्मानात्मविषयकविवेकविज्ञानरता ब्रह्मचर्याश्रमादेव वृत्तमयामाश्रमाणा यदान्तविज्ञानमुनिचिततायाना परमहंसपरिब्राजवाना ब्रह्मण्येवावस्थिताना निष्ठा प्रोक्ता । कर्मैव यान् कमयोगस्त्वेन योगिना कर्मिणा निष्ठा प्रोक्ता । द्विविधा हि जना गृहस्थादिकमत्यागेन ज्ञाननिष्ठा सनका दिवन्, कमस्या एव ज्ञाननिष्ठा जनकादिवन् । विषयन्याकुलबुद्धीना कमयोगोऽधिकारः, जव्याकुलबुद्धीना न्तु ज्ञानयोगे ।

अत्र योगपदमुपायपरम्, अत्र कर्माण्यपि शास्त्रविहितानि ब्राह्म्याणि न तु शास्त्रविहृतानि तदुक्तम् ।

अशास्त्रविहितं घोरतप्यन्ते ये तपो जना ।

दम्भाहङ्कारमयुक्ता कामरागबलान्विता ॥ इति ।

अस्य तान् विद्वद्यासुरनिश्चयान् इत्यनेमावय ।

य शास्त्रविधिमुत्सृज्य वनन्ते कामकारतः ।

न न मिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परा गतिम् ॥ इति च ।

कमयोगोऽपि फलानभिधानपूर्वक एव ज्ञानद्वारा मोक्षसाधकः । अथवा शास्त्रविहितमपि कम समुत्ति-
परम्पराप्रयोजकमेव, न तु तादृशकमवतो मुक्तिः । तदुक्तम्,

दूरेण ह्यनर कम बुद्धियोगाद्वनञ्जयः ।

बुद्धौ शरणमविच्छ कृपणा फलहृतवः ॥

अस्याम, योग्य प्रधानफलत्यागविषय अवान्तरफलमिदमनिद्वयोम्ममत्वविषयश्च बुद्धियोगस्तद-
युक्तात्मकमण इतरत्वं जन्ममरणादिहेतुवान् दूरेण ज्वरमधमम् । महदिदं द्वयोर्नृपपकर्षणं वैरूप्यम् ।
बुद्धियोगयुक्त कम निर्विलमामारितदुःख विनिवृत्य परमपुण्यार्षणं मोक्षं प्रापयति । बुद्धियोगरहित कम
तु अपरिमितदुःखं ससारमिति । अतः कमणि त्रियमाणे समत्वबुद्धे शरणमाश्रयमन्विञ्च प्रापयन्व ।
यतो बुद्धियोगरहित कम कुर्वाणा कृपणा ससारिणो भवेयुः । दूरेण इत्यत्र 'प्रवृत्त्यादिभ्य उपसत्तयानम्'
इत्यभेदे तर्तीया । उक्तं बुद्धियोगयुक्त कम कुर्वाण सुकृतदुष्कृते पुण्यपापे जहाति । पुण्यत्यागन्तु अनिष्ट-
पुण्यविषयक एव, इष्टपुण्यक्षये प्रयोजनाभावान् इत्यादौ ज्ञानिनामपि केचिद्विषयाः । तदुक्तम्- 'स यदि
पितृलोकागमो भवति सकल्पादेवाम्य पितरं समुत्तिष्ठन्तीति प्रजापते मभावेन प्रपद्ये इति श्रुतिम् ।
एवञ्च 'गीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे', इत्यादिष्वनिष्टकर्मण एव क्षया द्रष्टव्यः ।

अत एव अस्माद्विज्ञानो 'यत्नामयते तत्तत्सृजते' इत्यादिश्रुत्य भगच्छते । मुक्तस्य शरीरेन्द्रिय-
गहियेऽपि विषयानुभवविनिश्चेद्वर्गप्रमादन्, उक्तश्रुतिभिः सर्वव्यापिनमत्त्वकल्पनाच्च । न च मुक्तस्येन्द्रि-
यादेरभावान् 'स यदि पितृलोकागमो भवति' इत्यादिश्रुतीना विद्वाद्यवनयाश्रमाप्यपत्तिरिति
वाच्यम्, ये मगुणग्रहोपासनया महैव मनसा ईश्वरमायुज्य व्रजति तदभिप्रायणैवोक्तश्रुतीना सत्त्वेन तत्प्रा-
माणिकत्वस्यानपहारात् । योमिद्वान्तमते निविधदुःखायन्ननिवृत्तरेव मुक्तित्वेन मुक्तावस्थायामप्यैश्वर्य-
श्रुतेरवाचितवान् । वेदान्तमतेऽपि मगुणग्रहोपासकाना मुक्तत्वाभाव एव । तत्र मुक्तिपरकमुत्तमन्तु यथाऽ-
रुणदाने सध्याया दिरसो जान इति प्रयोगस्तथा मुक्तेरामन्तया भविष्यमुक्तत्वाभिप्रायकत्वाच्च ।

उक्तरीत्या योगशब्दस्य बहुष्वर्थेषु प्रयुक्तत्वे बहुधा विवृतत्वेऽपि 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' । इति न्यायेन 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' । इति योगदर्शनोक्तमेव योगरूप विवेकख्यातिद्वारा आत्मज्ञान-द्वारा वा मोक्षसाधकमित्यत्र नास्ति काचन विप्रतिपत्तिः । कर्मणो योगत्वोपपादिका फलाशक्तिराहित्य-विषयिका चित्तवृत्तिनिरोधरूपा बुद्धिरेव । तादृशबुद्धिमन्तरा केवलस्य कर्मणो बन्धहेतुत्वात् । तदुक्तम् —

'लोकोऽयं कर्मबन्धनः' इति । अत एव बन्धकस्यापि कर्मणस्तादृशबुद्ध्यायोजनेन मोक्षसाधकत्व-कल्पनया कर्मकर्तुः कौशलमुक्तम् 'योग' कर्ममु कौशलम्' इति, एतेन कर्ममु कौशलमुद्दिश्य योगविधान परास्तम् । कर्मकौशलस्य योगत्वे कस्यापि सम्मतेरभावात् । ससारं प्रति क्लृप्तकारणत्वकेन कर्मणा तद्विरुद्धमोक्षसाधनमेव कर्मकर्तुं पाटवम् ।

साङ्ख्याभिमतः । ये पदार्थास्ते एव योगशास्त्राभिमतः, एतावानेव योगस्य विशेषो यत्साङ्ख्य-मूत्रकारे 'ईश्वरासिद्धे' (सा० १-९२) इत्यादिना प्रत्याख्यातस्येश्वरस्य 'ईश्वरप्रणिधानाद्वा' 'क्लेशकर्म-विपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः' 'तत्र निरतिगय सार्वजनीजम्' इत्यादिमूत्रैरीश्वरस्य समर्थनम्, योगः, योगसाधनम्, योगजसिद्धयः कैवल्यम्, इत्येतत्प्रतिपादकपादचतुष्टयेन तत्तत्स्वरूपप्रदर्शनम् इति, चित्त-वृत्तिनिरोध' एव योगो भवतीत्यर्थः । 'युज् समाधौ' इत्यतो भावे घञि योग इति समाधिरित्यर्थः । यद्वा युज्यते एकाग्रीक्रियते चित्तं यत्र स चित्तसमाध्यवस्था योगः । तदुक्तं गीतायाम्—

तं विद्यद् दुःखसंयोगवियोग योगसंज्ञितम् । इति ।

दुःखस्य यः संयोगः सम्बन्धस्तस्य यो वियोगो ध्वंसः स योग इत्यर्थः । ननु योगसमाधिस्तस्य भावरूप-त्वेन ध्वंसस्य चाभावरूपत्वेन द्वयोरैक्यासम्भव इति चेन्न, समाधेर्दुःखध्वंसकतया कारणगतधर्मस्य कार्ये आरोपेणादोषात् ।

ननु चित्तवृत्तिनिरोधस्य योगत्वे यदा रजस उद्रेकात्सुखदुःखादिविषयेषु प्रेरितमस्थिरचित्तं भवति तदा, यदा तमस उद्रेकात् कृत्याकृत्यविचारमन्तरेणैव कामक्रोधादिभिर्विरुद्धकृत्येष्वेव प्रवर्तते च तदा च मूढाया भूमौ, यदा सत्त्वोद्रेकाद् दुःखसाधनं परिहृत्य सुखसाधनेष्वेव प्रवृत्तं तदा, विक्षिप्तावस्थायाञ्च वृत्तिनिरोधस्य सत्त्वाद्योगत्वापत्तिरिति चेन्न क्लेशकर्मविघटकत्वविशिष्टचित्तवृत्तिनिरोधत्वस्यैव योगत्वात् । क्षिप्तमूढविक्षिप्तभूम्योश्च वृत्तिनिरोधस्य क्लेशकर्मप्रयोजकत्वात् । अयम्भावः । पञ्चधा हि चित्तस्य भूमयः अवस्थाविशेषाः । रजसा प्रवृत्तिरूपा क्षिप्ता, तमसा परापकारनियता मूढा, सत्त्वेन सुखमयी विक्षिप्ता । एतास्तिष्ठश्चिन्तावस्था योगानुपयोगिन्यः ।

१. एकमेवाग्र—विषयो यस्य तच्चित्तमेकाग्रं तस्य भावः एकाग्रता । यस्यामवस्थायामेकाग्रता सावस्थाऽपि एकाग्रता शब्देनोच्यते ।

२. यस्यामवस्थायाम् निरुद्धनिखिलवृत्तिकः संस्कारमात्रशेषः चित्तं भवति सावस्था निरुद्धेत्युच्यते । इयमेवैकाग्रता, सम्प्रज्ञातसमाधिशब्देन, सर्वाज्ञसमाधिशब्देन च व्यवह्रियते ।

निरुद्धावस्था च असम्प्रज्ञातसमाधिशब्देन निर्वीजसमाधिशब्देन चाख्यायते । असम्प्रज्ञाते न किञ्चिद् वेद्यम् ।

चतुर्विधचित्तस्य परिणाम १ व्युत्थानम्, २ समाधिप्राग्भ, ३ एकाग्रता, ४ निरोधश्च—

पूर्वाभिनक्षिप्तमृद्धे चित्तभूमी व्युत्थानमित्युच्यते । विशिष्टा भूमिश्च मत्त्वोद्देवान् समाधिप्राग्भ एकाग्रतामृद्धे च पयतभूमी प्रतिचित्तपरिणामञ्च सम्कारा जायते । तत्र व्युत्थानभूमिजनिता सम्कारा समाधिप्राग्भजं सम्कारजं प्रयाहन्त्यन् । समाधिप्राग्भजाश्चैकाग्रताजं, निरोधनरेकाग्रताजा स्वजनिता सम्कारा स्वस्वपञ्च दृश्यन्ते । यथा मुवणसम्बलिन ध्मायमान मीसमान्मान मुवणमञ्च दहन्ति । एव निरायजा सम्कारा एकाग्रताजनितान् सम्कारान् स्वात्मानञ्च निदहन्ति ।

चित्तु चित्तवाग्णीभूत स्मृतिसंस्त्पाभिमानाध्यवसायवृत्तिक प्रवृत्तराद्यपरिणामात्मक बुद्धितत्त्व चित्तपदेनात्र गृह्यते । तच्च महत्तत्त्व चित्तमनोबुद्धयहङ्काराणा कारणवाहुवनवृत्तिचतुष्टयवदित्यभ्युपगमन सर्वाभा वृत्तीना मप्रहात्रोक्तदोष । मनस कियद्दृष्टिनिर्गोषेपि योगिरत्रापत्तिरूपदोषो नैति भाव ।

इयमेवैकाग्रता सम्प्रज्ञातममाधिरभिधीयते, सम्यग् विषययादिराहित्येन प्रकर्षेण जायत भाव्यस्य रूप येन स सम्प्रज्ञान समाधिभावनाविशेष । स चतुर्विध १ सवितक, २ सविचार, ३ मानन्द, ४ सम्मिन्च । वितक आलम्बन चित्तस्य स्थूल आभोग स्वरूपमाप्तात्सङ्गती प्रज्ञा इति यावत्, सचा- भागो विषयस्य स्थूलवात् स्थूल । तेन मह वतते इति सवितक । यथाहि—प्राग्भिको धानुज स्थूलमेव लभ्य विध्यति, तन मूर्धम् । एव प्राग्भिको योगी स्थूलमेव पाञ्चभातिक चतुर्मुजादित्प व्येय मानाकरोति । तन्तन्तर मूर्ध ध्यायति । तथा च पाञ्चभौतिकचतुर्मुजादिस्थूलविषयसंसाक्षात्कार स सवितक सम्प्रज्ञात । भाजगजस्तु विनवाणि इन्द्रियाणि, तेषामात्मबुद्धयोपामन वितकस्तद्विषयिका भावना सवितक इत्याह । चित्तस्य मूर्धमे—स्थूलकारणभूततन्मात्रादीनि आलम्बने य माप्तात्कार स विचारमनन मह वतत दति सविचार सम्प्रज्ञान । इमी द्वावपि समाधी समापत्तिरादनोच्येते ।

अहन्त्वाश्रया स्थूल इन्द्रियरूपे आलम्बने या चित्तस्य भावना सा मत्त्वप्रधानादहङ्कारादि- इन्द्रियाण्युत्पन्नानि, मत्त्वञ्च सुखमिनीन्द्रियाण्यपि सुखानीति तेष्वभोग आत्माद इत्युच्यते, तेन मह मानन्द सम्प्रज्ञान । अय ग्रहणममापत्तिरन्तेनाभ्यासते । अस्मिन्नेव समाधी ये बद्धहृदयास्तत्त्वान्तर प्रधान- पुरुषरूप ७ पश्यन्ति त विगतदेहाहङ्कारत्वाद् विदेहसन्दवाच्या । चित्तस्य एकात्मिका सविद् अस्मिता । अस्मिता—अहन्त्वम् । तच्चेन्द्रियाणा कारणमित्यस्मिता, इन्द्रियाणा मूढम रूपम्, तथा सहित माम्मिन सम्प्रज्ञान । सात्वास्मिताऽऽत्मना ग्रहीता सह बुद्धिरेव । तस्याञ्च ग्रहीतुरलभावाद्, ग्रहीतृविषय सम्प्रज्ञात । सम्प्रज्ञानममाधिरेव केशवमादिरीजसहितत्वान् सवीज इत्युच्यते ।

अये तु 'रूपादिज्ञान मकरणकम् इति वित्तयते—अनुमितिविषयीक्रियन्त, इति वित्तवाग्णीन्द्रि- याणि, विचरन्ति इन्द्रियाणि येषु तानि विचाराणि भूतानि । विषयाणा सत्त्वजपि तत्राभिमानाभावे आनन्द- स्यादनादभिमाने आनन्दत्वोपचारण आनन्दाभिमान । पुरुषविविक्तताया बुद्धावप्यस्मीनि प्रतीतिविषयव- सम्भवादस्मिता बुद्धि । विषयव्यपदेन समाधावारोप १ इन्द्रियविषयो वितक २ भूतविषया विचार, ३ अभिमानविषय आनन्द ४ बुद्धिविषया चास्मिता ।

अमप्रज्ञानदचरविन एव निर्वाजपदेन व्यपदिश्यते । निगन केशवमादिरीज यनेति व्युत्पत्ते । ७ हि

तत्र किञ्चिद् वेद्यं भवति । तथा हि, चित्तं यद्यपि सत्त्वप्रधानत्वात् प्रख्यारूपमेव तथापि यदा रजस्तमोभ्यां ससृष्टं भवति तदाणिमाद्यैश्वर्ये गन्दादिविषये चानुरागि जायते । इयं क्षिप्तावस्था । तमसानुविद्वन्तु अधर्माज्ज्ञानाऽवैराग्याजैश्वर्यविस्थं भवति । इयञ्च मूढावस्था । यदा तदेवाभिभूतसत्त्वमपगततमःपटलं सरजस्कं भवति, तदा प्रक्षीणतम आवरणं सर्वतः प्रद्योतमानं धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यविशिष्टं सम्पद्यते । एषा विक्षिप्तावस्था । क्षिप्ताया मूढायाश्च न योगत्वम्, क्लेशकर्मादिविघटकत्वाभावात् । तृतीयाया विक्षिप्ताया अपि लेशादिविघटकत्वाभावेऽप्युत्तरत्र योगस्य सम्भविततयाऽऽरोपितयोगत्वेन योगत्वम् । यदा तदेव चित्तं रजोलेशान्मलादपेतं शुद्धसत्त्वमालम्बतो तदा पुरुषाविविक्तायां बुद्धावप्यस्मीति प्रतीतिरस्मिता । इयमेवैकाग्रता । अत्र सत्त्वपुरुषान्यता- ताख्यातिमात्रं चित्तं सम्पद्यते ।

अयम्भाव, प्रतिपक्षभावनावलादविद्यायाः प्रलये सति निवृत्तकर्तृत्वभोक्तृत्वाभिमानाया रजस्तमो-
लानभिभूताया बुद्धेर्वाहपरिणामान्निवृत्यान्तर्मुखायाश्चिच्छायाया या सक्रान्तिः सा विवेकख्यातिरित्युच्यते । सा एकाग्रतायामुपलभ्यते । सा बुद्धिरपि परिणामिनी । पूर्वधर्मापचये धर्मान्तरोपजनः परिणामस्तद्वतीति यावत् । प्रतिसक्रमो विषयेषु सङ्गः, विषयाकारतासम्पत्तिरिति यावत् । तद्विशिष्टा सम्प्रतिसंक्रमा, सुख-
दुःखमोहात्मकत्वमगुद्विस्तत्सहिता, सान्ता ध्वंसवती च । ननु सुखमोहावनुकूलतया वेदनीयौ । कथमशु-
द्धिपक्षे क्षिप्ताविति चेन्न, सुखमोहावपि सान्ताविति स्ववियोगेन पुरुष दुःखिन कुरुत इति । तयोरपि प्रतिकूलत्वेन विवेकिना हानविषयत्वाक्षतेः । तथा चोक्तप्रकाराया विवेकख्यातेरपि हानोपायः—परिणाम-
प्रतिसंक्रमाशुद्ध्यादिदोषराहित्येन बुद्धिविपरीतायाश्चितिशक्तेरुपादानकारण निरोधसमाधिरिति विवेक-
ख्यातो विरक्तं चित्तं तामपि ख्यातिं निरुणद्धि । निरुद्धे तु चित्ते बुद्धिवृत्ताख्यदृश्याभवाज्जपाकुसुमवियोगे स्फटिकस्य स्वस्वरूपे स्थितिरिव वृत्तिप्रतिविम्बगून्धे चिन्मात्रे स्वस्वरूपे पुरुषस्यावस्थितिर्भवति । स निर्वीजः समाधिः । ससृतिवीजेभ्यः अयथार्थज्ञानात्मिकाविद्यादृग्दर्शनशक्त्येकताभिमानरूपास्मिता मुख-
साधनविषयकतृणारूपरागानिष्टविषयकनिन्दात्मकक्रोधरूपद्वेषपूर्वजन्मानुभूतमरणविषयकवासनारूपाभिनिवेशै-
तत्पञ्चक्लेशरूपेभ्यः गुणागुणभक्त्यात्मिकेभ्यः जात्यायुर्भोगात्मककर्मफलेभ्यः जात्यादिफलविषयकसंस्कारेभ्य-
श्च निर्गतः समाधिर्निर्वीजः । तदुक्तम्—‘विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारविशेषोऽयम्’ इति (यो० सू० ९)
पूर्वोक्तनिर्वीजसमाधिसिद्धये क्रियायोगः यमादीन्यङ्गानि चापेक्ष्यन्ते । क्रियायोगश्च शास्त्रान्तरोपदिष्टं
चान्द्रायणादितपः, प्रणवपूर्वकमन्त्राणां जपः सर्वगुणकर्मणां फलनिरपेक्षतयैश्वरे समर्पणञ्च ।

स च क्रियायोगः समाधेः पुनः पुनश्चेतसि निवेशनाय अविद्यादिपञ्चक्लेशानां स्वस्वकार्यकरण-
शक्तिप्रतिबन्धाय च । तस्मात् प्रथमं क्रियायोगतत्परेण योगिना भवितव्यमिति भावः । तदुक्तम्—‘तपः
स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः’ इति (यो० सा० पा० सू०) ‘समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थं
ञ्च’ (यो० सा० पा० सू०)

द्रष्टा चिद्रूपः पुरुषः, दृश्यं बुद्धितत्त्वोपरुद्धं धर्ममात्रम्, तयोरन्यताख्यात्यभावपूर्वको यः संयोगः
भोग्यभोक्तृत्वेनानादिसन्निधानम् । एतेन अप्राप्तस्य प्राप्त्यरूपः संयोगः प्रत्युक्तः । स एव हेयस्य संसारस्य
कारणम् । यावत्कालपर्यन्तं द्रष्टृदृश्ययोरुक्तविवः संयोगस्तावत्कालं संसृतिः । संयोगजन्या संसृतिरिति

यावत् । तदुक्तम् 'द्रष्टृदृश्ययो मयोगो हेतुहेतु' इति (यो० सा० पा० २० सू०) तस्य सयोगस्य चाविद्यानाशम् । अविद्या च त्रिपदययानावामनावामिना अनादिबुद्धिः । सा मन्वपुष्पायनाग्यानिष्पा म्वरत्तव्यरगमीमामप्राप्य पुनरावतते । यदा तु सत्त्वगुणायनाग्यानिमय पूर्योऽये गुणा दत्येवपुष्पा प्राप्नोति । तदा समाप्तजन्यव्यना मनी न पुनरावतते । तदुक्तम्—“तस्य हेतुरविद्या” इति (यो० सा० पा० सू०) मयोगस्य ज्ञानमेव पुष्पस्य कवल्म्यम् । विवेकस्यानिश्च बागजया । योगश्च योगाद्वा नृपुनानजय । योगाद्वा नि च योगमूत्रे-उक्तानि 'यमनित्रमामनप्राणायामप्रयाहा' सा णाध्यानमाधया ऽष्टाङ्गज्ञान' इति (यो० सा० पा० २० सू०) नत्र यम-प्राणविषागपत्र्व वाधिरनाधिरमाननो वा व्यापारम् दभात । मरना तवदा सुवभूतानामनभिद्रोह इति यावत् । साधनमयोगोपयायत्वम् मयनम् । परम्बापहणमावाऽन्य, उपस्ययोभगिगिनपा मयम ग्रह्य-वेदस्मदय्यनार्यो नियमाऽपि ग्रहणन्यम्, विषयाणा धनादीनामजननक्षणमयमद्वाहिमादिदापदनादस्वीरणमपरिग्रह । एतन्पञ्च यमपदनोच्यते ।

“भावमलोपनप स्वाध्याये-वरप्रणिधानानि नियम” (यो० सा० पा० ३०, सू०) तत्र भावम, बाह्यमाभ्यासश्च । आत्र मूज्जगादिभि कायवस्त्रादिप्रभातम् । स्वप्न स्वामिनश्च मेध्याहागदि मेवनम् । आत्मनरग एगम्यदयामहनरपेया-मरापनारवित्रीपा-परदोषाविष्करणपा नूयाधोनादीना चित्त मलानामाभ्यासम् मुनिनेपु सर्वेषु मुनिना मदीया इति मैत्री-नावनया, दुस्तिनेपु स्वम्येव परपामपि दुत्त न नूयादिति वरणाभावनया, पुष्य तम कुवन्मु प्राणिषु स्वकीयहपभावनया, काष्ठस्य बायोनामिरापुटा-न्या प्रयन्तविगापाद वमनेन, प्राणायामेन, विषयवया नामिराग्रे चित्तस्य धारणया, दिव्यग-मविदा, निह्वार दिव्यगमविना जिह्वामये दिव्यगमविदादिना वा मानममगनामपरपणम् ।

एव समाधिपादावनरीया ताम्ना धनम प्रवृत्तयो मन ईवरविषयाया विवेकस्यानिविषयाया वा स्थिता निवर्जन्ति ।

हृत्पुण्डरीके चित्त धारयत पुमो या बुद्धिमवित्ता मनस स्थितिनिवर्धिनी भवति । अयम्भाव । उद-स्योग-श्च मय्येऽष्टदलमधोमुख कमलमस्ति तद्वेचकप्राणायामेनोदमुख कृत्वा तत्र चित्त धारयेत् । तमध्येऽत्र मुष्णिस्थानम् । तस्योपरि पर व्योमा मवो ग्रहनाद तुरीय स्थानम् । तत्र कणिकागमूढ-मुषी नूयादिमण्डला ग्रहनाडी । तनोऽप्यूढ मूढपर्यन्त गता सुपुम्ना नाम नाडी । तथा ग्राह्यापि मय्यादिमण्डगानि प्रांतानि । ना हि चित्तस्थानम्, तत्र चित्तस्य धारणया बुद्धिमविदुपजायते । तत्र यो-गिनिचिन्त स्थिरता लभते ।

न च तत्रदविषया प्रवृत्तय त्रय समाधिप्रताया स्थिति निवधन्तीनि वाच्यम्, योगादिशास्त्रा-नुमनेष्वाम्योपदिष्टेषु नास्तिनेषु मूमेध्वर्येषु चञ्चलमनना गाम्भ्रमवगर्ह्यता प्राणिना प्रामाणिकनेन विवास उप्तादनीय तत्रावश्य कदचन विगापाय प्रत्यशीवरणाय तत्र तदुपदिष्टायत्वेनदस्य प्रत्यशी-कृतव मति सव मुमु-मविषयभापवगान् सुयद्वेय स्यादिनि मयापानोदायमव तपु तेषु मय्यद्वारा तत्तस्ति-द्धीना योगगान्ने प्रणिपादनम् ।

जामनन्द स्थिरमुख पयासनम्, वीरामनम्, भद्रामेनम्, स्वस्तिरामनीमयादीनि बहूनि आसनानि । यत्र कवचन स्थिरमुख जायते तदामन योगाङ्गम् । तदुक्तम्—“स्थिरमुखमासनम्” इति (यो० सा० पा०

४६ सू०) आसनस्थैर्ये सति श्वासप्रश्वासयोर्यो गतिविच्छेदः स प्राणायामः । बाह्यस्य वायोरन्तःप्रवेशनं श्वासः कोष्ठस्य वायो निःसारणं प्रश्वासः ।

प्राणायामेन चित्ते निरुद्धक्रिये सति इन्द्रियाणां स्वविषयो रूपादिस्तेन सहासम्प्रयोगे आभिमुख्येन वर्तनाभावे इन्द्रियकर्तृकं चित्तसम्बन्धिस्वरूपानुसरणं प्रत्याहारः । यदामोहनीयरञ्जनीयकोपनीयैः शब्दादिभिर्विषयैश्चित्तं न संयुज्यते तदा चक्षुरादीन्द्रियाण्यपि विषयैर्न संप्रयुज्यन्ते इति सोऽयमिन्द्रियाणां चित्तस्वरूपानुसरणम्, स्वविषयासम्प्रयोगरूपसाधरणधर्मेण चित्तस्वरूपानुकारसादृश्यम् ।

यथा मधुमक्षिका उत्पतन्त मधुकरराजमनूत्पतन्ति, निविशमानमनुनिविशन्ते, तथा इन्द्रियाणि सक्रिये चित्ते सक्रियाणि, निरुद्धे तस्मिन् निरुद्धानि जायन्ते । इन्द्रियाणि विषयेभ्यः प्रतीपमाह्लियन्ते स्वरूपसत्तायाः प्राप्यन्तेऽस्मिन्निति प्रत्याहारः ।

यमादिप्रत्याहारान्तान्यङ्गानि असम्प्रज्ञातसमाधेर्वहिरङ्गतयोपकारकाणि वहिरङ्गाणि धारणादीनां साधनानि च वहिरङ्गाणि, धारणादीनि अन्तरङ्गाणि, अन्तरङ्गत्वञ्च नानन्तर्भवत्वेन, ईश्वरप्रणिधानस्य “ईश्वरप्रणिधानाद्वा” (यो० स० पा० २४ सू०) इत्युक्त्याऽन्तरङ्गत्वेऽपि तत्रान्तरङ्गत्वस्य केनाप्यस्वीकृततया तत्रातिव्याप्तेः, किन्तु ध्येयसमानविषयकत्वेन अन्तरङ्गाणि ।

तदपि सम्प्रज्ञातसमाधिप्रत्येव असम्प्रज्ञातस्य निर्विषयत्वाणत् । तदुक्तम्—‘त्रयमन्तरङ्गं पूर्वेभ्यः’ ? इति (यो० वि० पा० ३ सू०) । धारणादीनि संयमरूपे समाधौ श्रद्धोत्पादिकानां वक्ष्यमाणविभूतीनां साधकानि सन्ति समाधेरुपकारकाणि च ।

प्राणायामो हि मनःस्थिरतामानयन् धारणां सुयोग्यं करोति । तदुक्तम्—

प्राणायामेन पवनम् प्रत्याहारेण चेन्द्रियम् ।

वशीकृत्य ततः कुर्व्याच्चित्तस्थानं शुभाश्रये ॥ इति ॥

नाभिचक्रे, हृत्पद्मे, मूर्धस्थे ज्योतिषि, नासाग्रे इत्येवमादिषु बाह्यायां बाह्यगवदादिमूर्ती चित्तस्य बन्धो धारणा । बन्धञ्च सम्बन्धः । स च न स्वरूपतः, किन्तु ज्ञानात्मकवृत्तिविषयतया ।

बाह्ये आभ्यन्तरे वा शुभाश्रये स्थिरीभूतया धारणया ध्यानयोग्यं मनः सम्पद्यते । तत्र ध्येये प्रत्ययस्य या एकतानता प्रत्ययान्तरेण परामर्शरहितं सदृशं प्रवाहस्तद् ध्यानम् । तदुक्तम्—‘प्रत्ययैकतानता ध्यानम्’ इति (यो० वि० पा० ३ सू०) । प्रत्ययैकतानता च षट्षटिकावच्छिन्ना ग्राह्या । अन्यथा द्वित्रक्षणमात्रेणापि प्रत्ययैकतानतायां ध्यानत्वापत्तेः तदुक्तम्—

धारणा पञ्चनाडिका ध्यानं स्यात् षट्षटिका ।

दिनद्वादशकैर्नैव समाधिरभिधीयते ॥ इति (स्कं पु०)

तदेव ध्यानमर्थकारसमावेशान्यग्भूतध्यानस्वरूपमत एव स्वरूपशून्यमिव समाधिरित्युच्यते । सम्यक् विक्षेपान् परिहृत्य आधीयते एकाग्रीक्रियते मनो यत्र स समाधिः । नन्वर्थकारनिर्भासस्य

ध्यानेऽपि मन्वाद ध्यानममाध्योरैक्यापत्तिरिति चेन्न, ध्याने ध्यानुध्यानध्येवम्पाया त्रिपुट्या भानत ममात्रावयमानप्रतीत्या च तयोर्भेदस्य सत्त्वेनैक्यामभवात् ।

पूर्वं ममाग्निज मिद्वय योगनाम्नप्रतिपाद्यायस्य माप्तात्कर्णेन प्रामाणिकवद्योनेनद्वारा श्वाभ्य बोधिनममावावपि श्रद्धोत्पादनद्वारेणोपकारका । तत्र सिद्धय वय मिद्वधर्नात्याकाटक्षायां 'पग्णिम-
नयमयमादतीतानागतानाम्' (यो० सू० वि० पा० १६) 'गदाप्रत्ययानामितरेतरा'यामाभवतूतस्त
ज्ञानम् 'भुवनानां सूर्ये मयमान' इत्यादिमूर्धैवहृष्य मिद्वय उक्ता । तत्र मयमपदावप्रदानाय
'नयमेव न नयम धारणादिनयस्यैव नयितौ मयम इत्युच्यते । तेन चित्तादत्ताय ममाधेस्वावानोपतये
च तानाविद्या मिद्वयो ग्राह्या भुवननानादिस्था, आभ्यन्तरे कायन्यूहादिस्था, ममानुपयोगिनश्चान-
करणवह्निर्गन्तव्येन्द्रियभावा प्राणादिवायुभावाश्च योगदाने दधिनाम्ने तत्रैव द्रष्टव्या ।

इदानीं स्वदानापयागिमम्प्रनानामम्प्रनानसमाधिमिद्वये विविधापाया उच्यते । भूतानाम् पृथि-
व्यादीनां विशिष्टाकारवद्बुध्यमानं स्थूलरूपम् । गघम्नेहोष्णताप्रेरणशब्दादानलक्षणं स्वरूपम् २
भूतानां कारणगत्तादिनामात्रं सूक्ष्मम् ३ भूतेष्वन्वयिनो ये मन्वादिगुणान्तेषां प्रनाद्यप्रवृत्तिस्मितिरूप-
मन्वयत्वम् ४ भूतगतमत्वादिगुणानां भोगापवगरूपप्रयोजनवत्स्वरूपाय वम् ५ एषु पञ्चसु मयमाद् भूतनयी
यागी जायते । तज्जयाद् वमानुमाग्णियो गाव इवास्य यागिन मरुत्पानुगामियो भूतप्रवृत्तया भवति ।

भूतानां यागिमवत्पानुगामित्वे महानपि अणुर्भवति, इति अग्निमाध्या मिदि १ गुरुर्गपि लघुभूत्या
दृषीकानूल इवाराणे विहृग्न, इति अग्निमामिदि २ अतपोऽपि नाग-नग-नाग पग्णिमाणा भवितुमर्हति,
इति महिमामिदि ३, योगिन सर्वे पदार्थां सन्निहिता इति प्राप्ति मिदि ४ भूमिष्ठ एवाङ्गुल्यग्रेण च द्रा-
दिव स्युगेन् । भूतजयिनो योगिनो रूपम् भूतस्वरूपैर्मृत्यादिभिर्नाभिहृत्यते भूमावुमज्जति निमज्जति
चादवे इव इति प्राक्त्वमिदि ५ सर्वाण्येव भूतानि भीतिभानि च सदनुगामित्वात् तदुक्तं नातिनामलि,
इति वगित्वमिदि ६ यानि यया म्यायपनि तानि तत्रैव निष्ठन्तीति वक्षित्वमिदि ६ विजितमूलप्रवृत्ति
यागी भूतभानिनामनुत्पाद, विनाश, व्यूह, ययावत् स्थापनमेतेषां सर्वेषामिष्टे इति ईगित्वमिदि
७ विजितगुणार्थरत्नो योगी यद्वस्तु यत्कृतत्वेन मरुत्पयति तद्वस्तु तत्फलं कल्पने विषमप्यमृतराये
मरुत्पय भाजयन् जीवयति प्राणिन इति कामावमायित्वमिदि ८ तदुक्तम् तताग्निमादिप्रादुभाव
मायमप्यनष्टमानभिधानश्च इति (यो० सू० वि० पा० ८६) ।

इन्द्रियाणां विषयाकारवृत्ती, प्रनाद्यवत्स्वरूपे चाभिमतायाम्, गुणैर्यस्यैव च मयमादिद्विजय ।
इन्द्रियजये च मनोवन् शरीरस्य शीघ्रमति । देशान्तरे शरीरगमनं विनव इन्द्रियजयं ज्ञानं जायते ।
यया मृध्नस्य एव यागी पाटङ्गिपुत्रस्य मंत्रादिव जातीयम् । तदुक्तम् ('मनोजयित्वं विषयगमाव प्रधान-
जयश्च इति या० सूत्रं वि पा १८) देशान्तरं स्थितस्यापि योगिनो दूरव्यवहितदेशस्य वस्तुविषय-
प्रयत्नात्मकेन्द्रियवृत्तित्वात् विवरणाभावः । उक्तरीत्येन्द्रियजयानन्तरमन्त्रं कर्णम्यजयो विधेयः ।

म च दूरीकृतजस्तमोनस्य बुद्धिमत्त्वस्य वक्ष्यताम्प । तत्र वर्तमानस्य योगिनो वक्षित
सत्त्वपुष्ट्यायनाप्यनिमात्रं जायते । तादृशस्यानिमनश्च जडप्रवागरूपा सर्वे भावा क्षेत्रे स्वामिन

प्रति अशेषरूपेणोपतिष्ठन्ते, इति सर्वाधिष्ठातृत्वं सर्वजातृत्वञ्च तस्य जायते । अतीतानागतवर्तमानरूपेण परिणताना गुणाना युगपद् विवेकज ज्ञानं भवतीति यावत् । इयं विगोका नाम ज्योतिः । यत्र वर्तमानो योगी क्षीणक्लेगादिवन्धनो वशी सर्वजः सन् विचरति ।

यदा क्लेशकर्मणो क्षये सति 'सत्त्व विवेकजज्ञानरूपधर्मवत् परिणामि, रागाद्यगुद्धिमत्, इत्येव विशोकायामपि हेयत्वबुद्ध्या वैराग्यं जायते । पुरुषश्चापरिणामी, शुद्धः सत्त्वादित्येव विवेकजज्ञानधर्मरहित इत्युपादेयता प्रतीयते । तदैव विरज्यमानस्य योगिनो यानि क्लेशकर्मरागादिदोषाणां बीजानि अविद्यादोषानि तानि दग्धबीजकल्पानि प्रसवसामर्थ्यहीनानि सम्पद्यन्ते । मनसा सहैव प्रत्यस्त यान्ति । तेषु लीनेषु पुरुषः पुनरिदं तापत्रयं नानुभवति । पुरुषस्यात्यन्तिकगुणवियोगरूपम् त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरूपं वा कैवल्यं जायते ।

चतुर्विधा हि योगिनः—प्राथमिकल्पिक २. मधुभूमिक २. प्रजाज्योतिः ३. अतिक्रान्तभावनीयश्च ४ तत्राभ्यासी, यस्य परचित्तादिविषयकं ज्ञानं प्रवृत्तमात्रं स प्रथमः १ स्वरूपगूण्येवार्थमात्रनिर्भासा या प्रजा सा निर्विचारा । रजस्तमोऽपचयरूपावरणमलापेतस्य प्रकाशात्मनो बुद्धिसत्त्वस्य स्वच्छ स्थितिः प्रवाहो वैशारद्यम् । तयोर्निर्विचारवैशारद्ययोः समाहितचित्तस्य या प्रजा सा ऋतम्भरा तद्विशिष्टऋतम्भरप्रजो द्वितीयः, भूतेन्द्रियजयी तृतीयः, अतिक्रान्तभावनीयश्चित्तलयमात्रकर्तव्यकश्चतुर्थः । अयञ्च जीवन्मुक्तश्चरमदेहः ।

तत्र योगिनामिन्द्रादिभिर्देवैरुपनिमन्त्रणं श्रूयते—तद्यथा, देवा स्वर्गस्थानोपलक्षितैर्विमानकल्पद्रुमसिद्धाप्सरोदिव्यविभवैर्योगिनः प्रलोभयन्ति । तत्र जननमरणतिमिरसंकुलसंसृती परिभ्राम्यता मया बहुजन्मायासतः कथञ्चिदासादितः संसरणतमोर्व्वंसको योगप्रदीपः, लब्धालोकोऽहं पुनर्देवप्रदर्शितयाऽन्यामृगतृणया वञ्चितः सन् कथमपि प्रदीप्तस्य संसारान्नेरात्मानं नेन्धनीकुर्यामिति सङ्गमय भावयेत् । उक्तविषयसङ्गं परिवर्जयन् अहो अहं देवानामपि प्रार्थनीयः सम्पन्न इति स्मयमपि न कुर्यात्, अन्यथा सङ्गस्मयाभ्यामुपस्थितः प्रमादो लब्धविवरः क्षीणान् क्लेशान् पुनरुत्तम्भयिष्यति ।

इदञ्चोपनिमन्त्रणं न प्राथमिकल्पिकयोगिपरम्, तस्य प्रथमप्रवृत्तत्वेन तादृशयोग्यताया अभावात् । नापि प्रजाज्योतिस्तृतीययोगिपरम्, भूतेन्द्रियवशित्वेनैव तस्य देवैः प्रलोभनीयवस्तूनां प्राप्तिर्भवति । नाप्यतिक्रान्तभावनीय चतुर्थं प्रति, तस्यासम्प्रज्ञातसमाधित्वेन परवैराग्यसम्पत्तेः सङ्गस्मयाशङ्काया दूरोत्सारित्वात् । किन्तु ऋतम्भरप्रजस्य मधुभूमिकापरपथ्यायिष्यैवोपमन्त्रणम् ।

वसिष्ठस्तु—

संसारोत्तरणे युक्त्यर्थो गणशब्देन कथ्यते ।

आत्मज्ञान प्रकारोऽस्या एकः प्रकटितो भुवि ॥

द्वितीयः प्राणसरोवः इत्युक्त्या प्राणवृत्तिनिरोध एव योग इत्याह । तथा हि कुक्षेर्दक्षिणभागे इडा, वामभागे पिङ्गलानाम नाडी । अतिसूक्ष्माऽप्रतीयमाना विद्यते । तयोः सकलप्राणशक्तीनामाधारभूतयन्त्रनिभमनिमृद्वस्थिमांसमयं पुरीतन्नामकं पद्मयुगत्रयं विलसति । नासिकाग्रमारभ्य पादतलं यावत् शरीराकाशे

सञ्चारिणश्चन्द्राभिव्यस्यामानयायुर्नामृतस्य मेरेन पञ्चगुणयस्य पञ्चाणि विनमितमनुचितानि जायते।
तत्पञ्चाषा वम्बनेन पुरीतमम्बुद्धामु ऊढवाध स्थिरामु मवामु नाडीषु जङ्गले लता इव स मरुत् परि
यद्धत। तद्गो वायु तत्तद्गत्या प्रागावानोदानममानव्यानसज्ञा लभमान द्विमपत्तिमह्यनाडीना प्रनिशाख
मेकशननाडीषु विहरति। तेभ्यो हृदयपद्मेभ्यश्चन्द्रविम्भात् किरणा इव निम्बिला प्राणगक्तया विस्तता
सन्ति। नाभि प्राणगक्तिभि मततमन्नरसादीना ययावन् स्वरूपमम्पादिका गत्यागतिविनपणहर्णविहरणा-
दिभ्या निपन्ते। वाचित्तोचने स्पन्दयति, वाचित् त्वचा म्पा ग्राहयति, वाचित्तसा गद्यम्, वाचिदन्न
जग्यानि वानिद्वाचमुच्चारयति इत्येव सर्व शरीरावयवकाय निर्वहति। तेषूर्ध्वग प्राण, अधोगोऽपानश्चो-
त्तम। इमा द्वौ दहरूपमहायन्त्रस्य अमहीनावदौ हृदावागम्यार्कशशिनी शरीरगतगणालस्य मनसो रयच
क्रे स्त। तथा च प्राणवृत्तिनिरोधो मनसो वृत्तिनिराध स्फुट एतेन नान्ति विरोधो योगशाम्भोक्तचित्त
वृत्तिनिरोधेनेत्यन्मतिविस्तरेणन।

योनित्वस्य भोमासा मनशुद्धि विनाय मे।

ददानु तुभ्यमित्यादमिनीच्छति समापति।



कर्मानुष्ठाने आत्मतत्त्वप्रतिभासः

चिन्मस्वामिशास्त्री

लोके तावदिदं सर्वतन्त्रमम्प्रतिपन्नम् यन् प्राणिमात्रस्याऽऽत्मनः सुखलाभाय चेष्टेति । तत्र यावान् यावान् जानप्रकर्षोदयः तावतीमभ्यधिकां सुखमन्तर्ति ममीहने चेतनः । यच्च यावाच्चाभ्युदयस्समुपनि-
पतितः, तच्च तावन्तः कञ्चिन्कालं सहर्षमनुभवन्, गच्छति च काले तत्रैव चर्चितचर्वणतया, मध्ये मध्ये दुःखौघमवलिततया च समुपजातानलममतिः, ततोऽत्यधिकं दुःखासम्भिन्नञ्च कञ्चन सुखविशेषमिहैव प्रत्य-
क्षेणानुमानेन वा समधिगच्छन् तत्र च जातीत्कण्ठो यतते तल्लाभाय । एव क्रमेण ससागरामपि समग्रां पृथिवीं स्वाभिलाषपूरणायाऽप्याप्ता मन्वानः, इतोऽपि श्रेष्ठतमं कञ्चन लोकविशेषं स्वमनीषारूढैः प्रमाणै-
स्माधयन् नदवाप्तये साधनमन्विष्यति । एव बहून् लोकान् तत्र चोत्तरोत्तरं सुखाधिक्यञ्च कल्पयन् पूर्वपूर्वमुल्लेखनाविष्टचेता उत्तरोत्तरस्मै तस्मै स्मृयति । तत्प्राप्तिञ्च ततस्ततोऽभ्यधिकेषु लोकेष्विति ।
अन्यैश्च दिशा चतुर्दशभुवनानि वैकुण्ठं कैलासं वा कल्पयन् तत्र सुखस्य परां काष्ठामभिमनुते पुरुषः प्रेक्षावानित्यभियुक्ता आशेरतेऽभ्यूहकुशलाः ।

सुखसाधनं धर्म एव

तत्र पारलौकिकस्य ऐहिकस्य वा सुखस्य यत् साधनं, यस्य यथावदनुष्ठानेन तत्सुखमविकलमवाप्तुं शक्यते, तदेव धर्मपदाभिधेयं ब्रुवते विचक्षणाः । तच्च सुखं सावधिकं मन्वाना, अत एव तत्रापि तुष्य-
न्तो निरवधिकं निरतिशयञ्च कञ्चन सुखविशेषमचीकृत्यन् मेधाविनः । स च निश्चयेऽपदेनाऽभिधीयते । तत्रापि कारणं धर्ममेव सम्मन्वते केचनाचार्याः । त्रयोक्तमृषिणा कणादेन—‘यतोऽभ्युदयनिश्चयेऽसिद्धिस्स धर्मः’ इति । एवञ्च यद्यस्ति लोकान्तरं यदि च चेतनेन तत्र गन्तव्यमितं उत्तमस्य सुखस्थानुभवाय, तर्हि कथं तत्र गन्तुं शक्यते ? कस्तत्र पन्था ? शरीरस्य गमनमुनाशरीरस्य ? अनुष्ठितात्कर्मणः स्वतः एव फलमुत्पत्तुमर्हति ? उत तस्य प्रदात्राऽन्येन भाव्यम् ? यद्यन्येन केनचन भाव्यम् स किप्रभावः कीदृशः ? किवपुः ? कियान् कीदृशश्चानेन चेतनेन सह तस्य सम्बन्धः ? इत्यादयः प्रादुष्यन्ति विगयाः ।

शरीरातिरिक्तात्मसद्भावः

तत्र प्रत्यक्षेण शरीरमिदं दह्यते, नाशयते, खाद्यते वा । अतो नानेन शक्यते परलोकः प्राप्तुमिति

निदिशन्नाम शरीरानिर्विकृतस्य तस्यचिद्वस्तुनोऽस्मिन्नम्, तस्य च विनाशोद भौतिक शरीर स्वनाशान्-
 न्तर्यामने मामथ्यन्नावधारयति । एवञ्च एतच्छरीरानिर्विकृतं कश्चिदस्ति य एतच्छरीरान्तर्यामिन्स्यात्
 शक्नोति, नास्य नाशेन नश्यति, स्वव्यभिचारेण शक्नोति प्राप्य तत्रत्यं मुखं यथोपार्थमनुभवति इत्यथ-
 यस्मिन् । अथैवं च केचित् कृप्यादिवत् अनुष्ठितादेव वमणं स्वनं फणमुत्पद्यत इति नातरा वञ्चनं
 फलदातारमीहन्ते । अथैवं च केचित् शिवदृष्टान्तेन चेतनादेव फणावाप्तिं भवतानां, तदुक्तानां प्रमत्तानां
 निर्वचयित्तानां स्वयमस्मत् । अनाद्यनमोऽव्ययदाभिधेयं विविष्टं चेतनं कश्चिन् फणदातृत्वात्
 ऽवलि । स सर्वेश्वरोऽपि मरुताविर्गस्य स्वस्य वैषम्यनैष्ठिक्यदापपरिहास्य तत्तन्मानुरूपमेव फणं प्राणि-
 न्नां दानुमुत्सृजते । ततोऽधिकमित्यव्यवस्थान् पुरुषं तावताऽप्यममाहितचेता तनाऽपि समुद्रतफलावापनं
 समुद्रतं मानं यतत । तच्च सुखं निर्वचयित् भवान् नस्याऽनुभविष्यापि नित्येन भाव्यमिति शरीराति-
 र्गितान्तर्यामना, तस्य नियता च निश्चयादे पुरुषेण । गच्छन्तु च वनिपुत्रं बालपुं ऐहिकमुत्तुष्टान्तं
 पागतिरे मुखे मावयित्तानामनुभितान्, अत एव तत्रापिस्तुप्यन् निर्वचयित्तुमुत्प्रेक्षु, अथैवं धावति कपनार्थं ।
 जस्मिन्नेव, वने स्वापयथा वस्यति पृथग्भूतस्य सत्त्वम्, तस्य चेश्वरत्वम्, परभाव, निर्वचयित्तानामुप-
 रूपत्वम्, तेन महात्मनोऽन्यमेवभाव, शरीरशरीरभाव, स्त्रीपुंसभाव, परापरभाव, मोक्षभाव, भद्रा
 नित्य, अमेद शीपचाग्न, जागिरा भेद, आगिश्चामेद, अमेद एव नियम्ययच्च, भेदस्वीपाधितो
 मिथ्याभूत इत्यादय कल्पिता प्रवाण प्रापिता वा पुण्यपविदभिप्रेत स्वस्वधिपणावगानुसारम् । मुदुरञ्च
 धावित्वा तत्र सर्वाभितरिक्तेष्वभ्यास्तान्तर्यामनस्तितान्तर्यामनं परिपश्यन्, अतन आमत एव तादशमुत्पन्नं
 पश्यन् तत्रवात्यन्तिर्वीमुपगतिं युगत्वेनात्यवस्थति । तदेव सर्वमुत्पापेक्षया परमं सुखं निश्चयसमिन्त्युत्पन्ने नु
 र्थं । तत्रवेतरेया मुक्तानामन्तर्यामनं । तत्प्राप्ती मत्या नायस्मिन् मुखे रमते चेतनं । एवञ्च चेतनम्-
 नाभिलषी स्वनां बहिष्मन्माधनञ्च ननु प्रवृत्तं क्रमणं परीक्ष्य स्वातिरिक्तेषु सर्वेष्वपि वस्तुष्व-
 नवापनपारम्प्यं, जलन आत्मयेव पयवस्थति । एवञ्च यत्रापत्रमन्तर्यामनोपरम् । इयमेव चेतना चित्तविशालस्य
 कल्पनामूरस्य परा काष्ठा ।

वेदशब्दायं

एतं स्वस्वमतिविभवानुसारेण स्वाभ्युद्भुतगलतानिब्रमेण या या परम्यापरस्य वाऽऽत्मनोऽवस्थां,
 यच्च यच्च साधनं, यानि यानि च फणानि पयवस्थयन् समधयच्च, तानि तानि यनाममय ययामभव
 स्वनाशैविष्टुवन् पूर्व महपय । त एव च वागैवैवकीर्तना श्रयरूपनामापादिता वेदनादाभिधान
 भजति । एवञ्च विवामरगम्परा नात्पीयस्यनेहस्याविभक्तितुमुत्सृजते । तत्र च परम्भह्माणि वपायित्ययु ।
 तत्र कपनवृद्धिगतिमनुमृत्य क्वचित् क्वचित् वस्तुषु यनाधिकभाव, अययाभावो वा नूनं कदाचिदु-
 परम्भेनापि, पर मोक्षिञ्चित्तुवन् । अत एव 'जजानन् ह वै पशूनि स्तपस्यमानान् ब्रह्मस्वयम्ब्रह्मा-
 नवत् नदृषीणामृषित्वम्', 'म तपस्तप्त्वा, आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्' (तं० आ० १० १) इत्या-
 दीनि तत्र तत्रोपपन्नमहे जावयानि । एवञ्चास्माकीना महपयं पूर्वं प्रात्यक्षितेषु विपयेषु, अमागनाम

- (१) कल्पादौ सृष्ट्यान् पुन पुनजन्ममरणरहितान् वाञ्छन महापुरुषान् तप कुर्वतो वेदान्स्वस्वत-
 स्मिदं शब्दराणि प्राप्नोन् । अत एव तेषामृषित्वमिति तस्यार्थं । (तं० आ० १० १)

ल्पकालताञ्च परिपश्यन्तस्ततोऽपि सारवत्तमायानल्पकालवर्तिनेऽविनश्यदवस्थाय तत्त्वाय स्पृहयन्तः तस्य चावरस्य सत्ता निश्चिन्वन्तस्त्रल्लाभायानल्प तपः कायिक मानसिक तप्यमाना अन्ततस्तदलभन्त, तच्च बहिःशब्दराशिना प्राकाशयन् । स एव शब्दराशिर्वेद इति सिद्धयति ।

अनेन शङ्केयं समाहिता भवति यद्येवं सर्वमिदं परलोकतत्सुखानुभवादिक पुरुषबुद्धिमात्रकल्पितं स्वरूपतो नास्त्येति शून्यवादे, नास्तिकवादे वा पर्यवस्येदिति । स्वरूपतस्सताम् अथ च नित्यानामपि भावानां यावत्पुरुषज्ञानविषयता तावदस्समा एव ते । अर्थात् परोक्षविषयाणामनुमानादिप्रसाध्यानां पुरुषबुद्ध्यैकसंवेदनीयत्वात् यावत् पुरुषा इमान् लोकान्तरतत्सुखसत्तादीन् प्रमाणेन प्रसाध्य विषयान् न बहिः प्रकाशयन्ति तावत्कथमवगन्तुं शक्यते तेषां सत्ता, अतो न दोषः ।

कर्मकाण्डे आत्मविचारः

तत्र कर्मोपासनाज्ञानकाण्डात्मना त्रिधा विभक्ते वेदे औपनिषदे भागे आत्मविषयको विचारः परा काण्डामधिरूढः, इति नात्र विचारणीयमस्ति किञ्चिदपि । कर्मकाण्डैकोपजीविनः कर्मिणः तेषामात्मविषये कियत्यवगतिरिति विचारयाम किञ्चिदिव ।

तत्र कर्मानुष्ठायिनोऽपि पारलौकिकसुखमनुभवितुम् अनुभवितुरात्मनो नित्यत्वमभ्युपगच्छन्ति । अन्यथा तेषां सिद्धान्तस्य मूलमेव निवृत्त्येत । सत्येव हि कस्मिंश्चित् कालान्तरे कर्मजन्यफलभोक्तरि कर्मसु प्रवृत्तिरुद्दिधात् । अन्यथा श्वोभावे आत्मनः संशयान् पुरुष कथं कण्टात्मकेषु कर्मसु प्रवृत्तिमादध्यान्मन्दधीरपि । परलोकगमने च तेषां सुनिश्चिता प्रतिपत्तिरासीत् । अत एवान्त्येष्ट्याख्ये कर्मणि मृतशरीर-दाहकोऽग्निं प्रार्थयते—“यस्ते शिवास्तनुवो जातवेदः । ताभिर्वहेमं मुकृता यत्र लोकाः” इत्यादिभिर्मन्त्रैः मृतस्य परलोकप्रापणं प्रति । परं तावत्तैव सत्पुष्टास्ते कर्मठा न ततोऽधिक आत्मविचारे विशेषतः प्रावर्तन्त । परं कर्मकाण्डेऽपि वैरल्येनोपलभ्यत एव स विचारः । अतः कर्मिण आत्मज्ञानविधुरा इति यत्कथनं तत्कथयतामिव विचारवैधुर्यं पुष्णाति ।

इन्द्रादिदेवतास्वीकारः ।

वैदिके मार्गे विशेषेण पर्यालोच्यमानेऽपि नेदं स्फुटतरमवगन्तुं शक्यते यत् कृतस्य कर्मणः फलदातारं स्वाराध्यदेवतातिरिक्तं किञ्चिन्निरतिशयशक्तिमन्तमीश्वरमभ्युपगच्छन्ति न वेति । परमिदं स्पष्टतया प्रतीयते इन्द्राग्निमित्रावरुणादीन् न केवलं स्वीकुर्वन्ति देवान्, तैस्सह प्रत्यक्षतो वार्तालापादिकमपि कुर्वन्ति । प्रायेण तेषां प्रत्यक्षदृश्याः पुरुषविद्या एव देवाः । तानेव यजन्ति चरुपुरोडाशादिभिः, तानेव च प्रार्थयन्ते

१ इन्द्रो दिव इन्द्रम् ईशे पृथिव्या इन्द्रो अपामिन्द्र इत्पर्वतानाम् ।

इन्द्रो वृधामिन्द्र इन्मेधिराणामिन्द्रः क्षेमे योगहव्य इन्द्र ॥ (ऋ० सं० १०, ८९.१५)

देवान् वसिष्ठो अमृतान् ववन्दे ये विश्वा भुवनानि प्रतस्थुः ।

ते नो रासन्नामुरुगायमद्य यूयं पात स्वास्तिभिस्सदा नः ॥ (ऋ० सं० १० ६६.१५)

‘यदा सत्यं कृणुते मन्युमिन्द्रः विश्वं दृढं भयत एजदस्मान्’ (तै० ब्रा० २.८.३.३)

स्वाभीष्टफलप्रदानाय । ते च प्रादुर्गमयया विश्रयेवेति तेषामभेदो विवक्षितः । निमित्तजगतामाविष्यत्युत्तादृशमैश्वर्यं ज्ञेयं द्रावीनां पुनश्च तेऽद्वीबुधन्ति । तेष्वेवाऽयनमस्माद्वीमेव दक्षिणमाग्निभद्रो विष्णुर्वा देवविशेषः, न ततो विरक्षणं किंमान् । मयदेवश्रेष्ठ इन्द्र एव, अथ देवा तदवाञ्च इति मन्यन्ते स्म । अनन्तरकालिकेषु पुण्येऽप्येव मयदेवतातिशयिनी शक्तिमन्योऽयनमन्योभयोर्वाऽतिहता परिपठयते । तमेव पौर्वाणिक भावमुपलम्बयितुं तैस्तरुणामर्कं तत्तादृशं श्रुतिवचनमविष्कृत्य विष्वादाहितं इययदेतत् । परमिदमवस्थाभ्युपगमनीयमापतति—यदेव वस्तु सर्वातिशयि, सर्वव्यापि, अजरममरमनाद्यनन्तम्, येन सर्वमिदं ततम् । यस्यैव महिमायम् सर्वमिदं स्थावरजङ्गमात्मकम् । तदेव 'चेद्राद्यात्मना तदा तदा व्यवहितं' इत्युक्तं पयोजनम् । एवञ्च न तेषां ज्ञानमात्मान्तिष्ठमात्रे तन्निष्ठत्वमात्रे वा पयवस्यति, परजीवापेक्षया परमात्मनस्तत्ताया, तस्य च जीवापेक्षया भेदे, तस्यैव जगत्सारणत्वे, जीवस्यैव तमफलभोक्तृत्वे, तस्य च स्वकर्मफलभोगावसाने पुनजमप्राप्तौ यावदुपाधिसत्त्वं तावत् पुनः पुनर्जन्ममरणायसमाप्तिपरिभ्रमणे परमात्मनस्माक्षिमात्मात्वे च माधीयात् विचारस्मुपरिनिष्ठित आभीदिति मुनिचितमवगम्यते ।

वेदेषु सर्वत्र पुनः पुनर्जन्मोपलब्धिः

सति चैव यदुक्तं Robert Ernest Hume महागणेन स्वीयोपनिषदनुवादोद्घाते—ऋग्वेदे पुनर्जन्मविषयिणी चर्चा नास्ति । जाग्रदवस्था परिपोष्यते छादाम्योपनिषदनुवाये पञ्चानि विद्यामन्त्रविद्या कथाचिदाग्न्याविक्रया । तत्र हि अथ याजदिव्य विद्या श्रित्येव्यामीन्, नमा ब्राह्मणा जानन्ति स्म । इतः प्रभृतेषु ब्राह्मणान् गमिष्यन्ति इत्युपलब्धेन तथा । तेनावगम्यन्ते—उपनिषत्कालान् प्राक् पुनर्जन्म नाज्ञानं भागनीया इति । तदिदमनालिनवस्तुनन्धम् । न वयं प्रतीमो बहु विचारयन्तोऽपि कथमनया कथया नपु पुनर्जन्मविषयकानामाभावः । स एव महागो लिखति तत्र पूर्वं क्षत्रियत्वाभीदिति । क्षत्रिया किं न भारतीया ? मयदा तावदाभीदेया जमान्तविषयकं ज्ञानं श्रित्येषु ग्राह्येषु वति तु नापश्यन्ति शक्यते ।

किञ्च मन्त्रभागेषु बहुत्रोपलब्धते पुनर्जन्मविषयिणी चर्चा । तथा हि—ऋग्वेदे प्रथममण्डले अश्ववामीयमूकः 'अपाद्प्रादेति स्वधया गृहीतः' इत्यस्मिन् मन्त्रे कथाजितेन मूक्षमशरीरेण सम्बद्धौ जीवपदाभिवेय आत्मा तत्तत्त्वमायुमार नानायोन्येषु जन्म लभते । अभिज्ञा केचित् यथावन् जानन्ति, केचन अभिज्ञा न जानन्तीत्युदीयन् । अन्तरा पुनर्जननं, अनेकयोनिप्राप्तिरन्यथ कथमिव सगच्छताम् ।

- (१) इन्द्रं मित्रं बरुणमग्निमाहुर्ग्यो दिव्यम्पुषां गर्मान् ।
एवं मद्रिप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातृगिदवानमाहुः ॥ (ऋ० म० ११६६६६)
द्वा सुपर्णा मयुजा मयाया ममान बृभ पश्यिष्वजान् ।
तपोरयं पिप्यन् स्वाद्वन्धनश्नत्रयो अभिचारिणीति ॥ (ऋ० म० १, १६४, २०)
- (२) अपाद्प्रादेति स्वधया गृहीतोऽमर्त्यो मर्त्येनामयोनि ।
तां शशता विपूचीना विन्यन्ता यय चित्रयुन निचिकयुरयम् ॥ (ऋ० म० ११६६३६)
तत्रत्यभाष्यसंग्रहः—अमर्त्यः = अमरणघर्माऽयमात्मा स्वधासत्त्वलक्षितेन शरीरेण गृहीतस्मिन्
अगुम्स्तं कर्म कृत्वाऽयागच्छति ।

अत्रैव स्थलान्तरस्थेन मन्त्रेणाप्ययमर्थः. परिपोषमावहति । अन्त्येष्टिप्रकरणे प्रेतं भौतिकशरीरेण वियुक्तं जीवमुद्दिश्य तत्पुत्रादि प्रार्थयते—

“संगच्छस्व^१ पितृभिः” इत्यादिना केनचन मन्त्रेण । तत्रोत्तरार्द्धे “हित्वा यावद्य पुनरस्तमेहि” इति स्वर्गे इष्टापूर्तजन्यपुण्यफलभोगानन्तरं पुनरत्रागमनं गोभनशरीरग्रहणञ्च सप्रार्थयते । अभेद्यमिदं प्रमाण पुनर्जननास्तित्व इति किं वक्तव्यम् ।

एव तौत्तिरीयशाखायामप्ययं मन्त्रस्तत्प्रकरणे पठितस्तमेवार्थमनुवदति । परं “यत्र भूम्यै वृणसे तत्र गच्छ” इत्यस्ति पाठः । तस्याप्ययमेवार्थः—यस्या भूमौ जन्म प्राप्तुमिच्छसि हे जीव ! तत्र गच्छेति । परतन्त्रोऽहं कथं स्वतो गन्तुं शक्नुयामित्याशङ्क्यामुच्यते—“तत्र त्वा देवस्सविता दधातु” इति । तत्रैव पठित मन्त्रान्तर साधूपपादयति विषयमिमं “स्तोदित्पदम्”^२ इति । मन्त्रस्याग्नय यथावद्विवृणोति भाष्यकारः । “अयमर्थः—अत एव रथचक्रवत् पुनः पुनरावर्तमानो लोकदृष्ट्या मृतोऽपि वस्तुतः स जीवो न मृतः, किन्तु जीवत्येव । यथा रथचक्रं पुनः पुनः पर्यावर्तते ।

तथा जीवोऽपि ससारे पुनः परिभ्रमति । स च सत्त्वरजस्तमोगुणैरावृतत्वात् कदाचित्सत्त्वाधिक्येन शास्त्रार्थं जानन्नपि कालान्तरे तमोगुणाधिक्ये सति तं शास्त्रार्थं न जानाति’ इत्यादि । “प्रजामनुप्रजायसे तदु ते मर्त्यामृतम्” इत्यादीन्यपि मन्त्रगतानि वचनान्यत्रानुकूलानि । किं बहुना ! सर्वप्रथमेऽपि वैदिककाले जीवस्य कर्मबन्धन पुनः पुनर्जन्म तत्रोच्चावचलोकादिप्राप्तिरित्यादिक, जात, स्वीकृतम् उद्भावितञ्च क्वचित्क्वचिदिति ह्युम महाशयस्योक्तिनिर्मूला भ्रममूला वेत्येव वयमुत्पश्यामः ।

(१) “संगच्छस्व पितृभिः सयमेन समिष्टापूर्तेन परमे व्योमन् हित्वा यावद्य पुनरस्तमेहि संगच्छस्व तन्वा सुवर्चा. (ऋ० सं० १०-१४-८)” यत्र भूम्यै वृणसे तत्र गच्छ तत्र त्वा देवस्सविता दधातु इति तैत्तिरीये (तै० आ० ६-४-२, अथर्व सं० १८-३-५८)

(२) तदित् पदं न विचिकेतं विद्वान् यन्मृतः पुनरप्येति जीवान् ।
त्रिवृद्यत् भुवनस्य रथवत् जीवो गर्भो न मृतस्स जीवात् ॥”

(तै० ब्रा० ३, ७, १०, ६)

It is noteworthy that in the Rigveda there is no mention of Metempsychosis. This fact is interestingly Confirmed in the Upanishads at chanda 5. 3 where neither Svetaketu (who according to chanda 6. 1. 2 has spent twelve years in studying Vedas) nor his father and instructor Gautama, had heard of the doctrine; but when they are instructed in it, it is expressly stated that the doctrine had always belonged to the Kshathriyas, the military class and was then for the first time divulged to one of the Brahman class.

अन्यत्रिपयेऽप्यात्मात्मिनेषु परिचय

अयेष्वप्येतादृशेषु निपत्प्रतिपाद्येषु आत्मविषयेषु कर्मिणामपि नमस्किं प्रवृत्तिं प्रतीतयन् च माय्य-
जामन्नि यत्र नास्ति विषयः । परं ते कमकाण्डे वैरग्येनेतस्मिन् ग्रामाङ्गिकनयोपात्ता । तदुपपादनमात्रैव प्रवर्ते-
ज्ञानकाण्डे तु पीनपुयेन बहोर्गमिविद्याभिगिद परतया इत्येतावानेव विरोधः । तथाहि — “पूरोदाहृत-
‘द्वामुपणा इति मन्त्रे जीवात्मा परमात्मा चेति द्वा श्रूयते । तत्र जीवात्मन एव तत्तत्त्वमपलापभागः,
परमात्मा तु माक्षिमायतयाऽवतिष्ठन् इत्युक्तम् । यस्य पुन पुनराग्रेडनमुपनिपत्सूपलभाभामहे । एव तत्रैव
‘इन्द्रमित्रवरणम्’ इति मन्त्रेण यदेकस्य परमात्मन एव सर्वस्वत्वतोक्ता, मापि

“एव एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः ।

एतथा बहुधा चैव दृश्यते जलचन्द्रवत् ॥

२. यादौ गोपनिपदानि वाक्यान्वयबुद्धयः । स एव परमात्मा क्वचिदात्मज्ञानेन क्वचिद् ब्रह्मज्ञानेन
क्वचिच्च परब्रह्मज्ञानेन व्यवह्रियते । यद्यप्यत्रोपनिषदावयवे भूतात्मगन्धप्रयोगान् मवपा जीवानामस्वत्वमेवात्र
प्रतिपद्यन्, १ जीवात्मपरमात्मनोरन्वयम् इति प्रतीयते, तथापि जीवैकत्ववचनं परमात्मास्वत्ववचनं एव
पयवस्थानि । जीवानां परस्परभेदसिद्धौ श्रुत्यन्तराक्ता जीवात्मपरमात्मनोरपि भेद कमुक्तिव्यायेन सिध्य-
ति । किञ्च “स इत्तन्तु म विजानात्योनुम्” इत्यादिषु त्रिषु मन्त्रेषु परमात्मन एव स्वरूपमुपवर्ण्यते

तत्र द्वितीये मन्त्रे “ध्रुव ज्योतिरिमृतं मर्त्येषु” इत्यनन्तं मर्त्येषु मरणधर्मवन्तु प्राणिषु अमरणधर्मा
प्रकाशात्मकः, अमृतस्वरूपः कश्चन देदीप्यमान आस्त इति स्पष्टमुद्घोष्यते । नच स जीव कुतो न
स्यादिति गङ्कनीयम् । प्रथममन्त्रे “म इत्तन्तु म विजानात्योनुम्” इति तस्य जगन्मृष्ट्यादौ सामर्थ्यप्रति-
पादनात् । जीवस्य ततोऽयस्य वा यस्यचित् परिच्छिन्नगन्तिमन् जगदोतत्वप्रातत्वयार्गमामर्थ्यान् । यदि
चोपाधिक्वत्पतो भेदो जीवपरमात्मनो, तदा उपाधिनाशे परमात्मैव स इति तस्य सर्वशक्तिमत्त्वोपपद्येन ।
अपि चायवणश्रुती ‘यद्यन्तरिक्षे ।

- (१) म इत्तन्तु म विजानात्योनु म वन्नाण्युतुया उदानि ।
य ईं चित्रेतदमृतस्य गोपा अवस्वर्गन् परो अयेन पश्यन् ॥ (ऋ० म० ६, ९, १) ।
- (१) ध्रुव ज्योतिरिमृतिहिन वृक्षयेक मनोजविष्ठ पतयन्स्त्वत् ।
विदेवेदवा ममनमस्मवेता एक त्रुमभिधियानि माधु ॥
अय होता प्रथम पश्यते ममिद ज्योतिरिमृत मर्त्येषु ।
अय मयने ध्रुव आनिपत्तोऽमृत्यस्तवा बद्धमान ॥ (ऋ० म० ६, ९, २, ३)
- (२) यद्यन्तरिक्षे यदि वात आम यदि वृक्षेषु यदि वोपलेषु ।
यदथयन् पशव उद्यमान तद् ब्राह्मण पुनरग्मानुपेतु ॥ (अथर्व० ७, ६८, १)
- (२) ब्रह्मणा भूमिर्विहिता ब्रह्मर्षीरुत्तराहिता । ब्रह्मोदमूध्व त्रियक् चातर्गिष व्यचाहितम् ॥
- (४) ब्रह्म देवानजनयत् ब्रह्मा विश्वमिदं जगत् । अतरन्मिध्निमे लोका अन्विश्वमिदं जगत्”
ब्रह्मन् देवास्त्रयस्त्रिगणं ब्रह्मनि द्रप्रजापती ।
ब्रह्मन् ह विश्वाभूतानि नावीवन्तस्समाहिता ॥ (तै० ब्रा० २८-८-१०)

यदि वात आस" इत्ययं मन्त्रो ब्रह्मणस्सर्वगतत्वमुपवर्णयति । तत्रैव मन्त्रान्तरमस्य जगत्कर्तृत्वं व्यापयति—“ब्रह्मणा भूमिर्विहिता” इत्यादि । एतेन ब्रह्म सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमत्, सर्वगतं, जगत्कारणञ्चेति सिध्यति । तैत्तिरीयश्रुतिरपि “ब्रह्मवनं ब्रह्म स वृक्ष आसीत्” ।

“ब्रह्म देवानजनयत् ब्रह्म विश्वमिदं जगत्” इत्यादिका ब्रह्मणः सर्वात्मकत्वम्, जगत्कर्तृत्वञ्च प्रतिपदयति । न केवलं तत् । ब्रह्मण्येव सर्वमिदं जगदध्यस्तमित्यपि सा कथयति—“ब्रह्मन् देवास्त्रयस्त्रिशत्” इत्यादिका । “येन द्यौरग्रा पृथिवी च दृढे” इतीयमृक् ब्रह्मणो जगदवष्टम्भकत्वमावेदयति । यद्यपि हिरण्यगर्भसूक्तान्तर्गतं त्रिमृक् तमेवामिधातुमीष्टे, हिरण्यगर्भस्तु जीव एव समष्टिरूपः, न परमात्मा, तथापि त्रिमृक् परमात्मरूपेणैव तमभिधत्ते न हिरण्यगर्भेण, तैथैवाचार्यैर्व्याख्यातत्वात् । स एव च परमात्मा जनानां हृदये सनिविष्टः, प्रविष्टश्च । स एव च भूतात्मा जीवतामापन्नः । तस्यैव च परमात्मन एकत्वेनावस्थितस्य जीवरूपेण बहुत्वापत्तिरित्यादि चातुर्होत्रीयाख्यचयन्नाङ्गभूता होतृहृदयाख्या मन्त्रा अभिदधति । अन्तः^१ प्रविष्टश्चास्ता जनानाम् इत्यादयः । यथा बुद्बुदाः जलमध्ये समुत्पद्य कंचित्कालमवस्थाय विलीनाः । जल एवैक्यं प्राप्नुवन्ति, तथा सर्वे भावाः परब्रह्मण एवोत्पद्य तत्रैव स्थित्वा विलीयमाना एकता गच्छन्ति । तं हि जना योगेन निरुद्धचित्तास्सन्तो जगदीश्वरं स्वस्वरूपत्वेन साक्षात्कुर्वन्ति । न तु भदन पश्यन्ति, इत्यादि तत्रत्य भाष्यम् । एवं सन्ति बहवो मन्त्रास्तस्मिन्नेव प्रकरणे जीवात्मपरमात्मनोरैक्यप्रतिपादकाः ।

एवं “नासदासीत्” सूक्तेऽपि सृष्टेः पूर्वमव्यक्तावस्थां ततो जगतो व्यक्तरूपेण सृष्टिमभिदधद्भिर्मन्त्रैर्ब्रह्मणो जगत्कारणत्वम्, तस्यैव च जगदात्मना भासमानता, तत्सत्तातिरेकेणाऽन्यसत्ताभावश्च व्यक्तीक्रियन्ते प्रज्ञोत्तरनिरूपणद्वारा । इयञ्च श्रौती कथा ।

मन्वापस्तम्बयाज्ञवल्क्यादयोऽपि महर्षयोऽमुमेवाशयं स्वग्रन्थेषु प्रकटीचक्रुः । पर श्रौत तत्रापि साहितिकमेवाशयं विवरीतुमुद्युक्ता वयं न तत्र लेखनी व्यापारयितुमभिलाषाम् । अत्र श्रौतेष्वपि निषेधेषु दार्शनिकेषु वा भेदवादे, अभेदवादे, भेदाभेदवादे, जगतस्सत्यत्वे मिथ्यात्वे, आरम्भपरिणामविवर्तवादेषु, अन्येषु वैतादृशेषु विवादास्पदेषु पदमनिधाय ताटस्थ्यमेवावलम्बितुमीहमानाः । केवलं साहित्यभागेषु कर्मप्रतिपादनैकप्रवणेष्वपि आत्मतत्त्वमन्तर्गमितं विवर्तवादावधिकमितस्ततो विप्रकीर्णमुपलभमाना वयं प्रायेण साहित्यिकोऽपि भाग औपनिषदेनात्मतत्त्वेनाभिव्याप्त एवेत्येतावदेव सप्रमाणं यथामत्युपपादयन्तः शेषं विवेचकेभ्यो विसृजन्तः प्राज्ञेभ्योऽत्रैव विरमणं वाञ्छाम इति शिवम् ।

- (१) येन द्यौरग्रा पृथिवी दृढे येन सुवस्तमितं येन नाकः । यो अन्तरिक्षे रजसो विमानः कस्मै देवाय हविषा विधेम” (ऋ० सं० १०, १२२, ५)
- (२) अव्यभिचारि हि तल्लिङ्गं यत् द्यावापृथिव्यौ नियते वर्तते । चेतनावन्तः प्रशासितारमन्तरेण नैतद्युक्तम् । येन द्यौरग्रा पृथिवी दृढा इति मन्त्रवर्णात्” (शा० भा० वृ० उ० ३, ८)
- (३) अन्तः प्रविष्टश्चास्ता जनानाम् । समानसीन आत्मा जनानाम् । सर्वे वेदा यत्रैक भवन्ति । सर्वे होतारो यत्रैक भवन्ति । स मानसीन आत्मा जनानां सर्वात्मा (तै० आ० ३, ११, १, २)

कवे रसप्रतीतिः

को० अ० सुब्रह्मण्य अख्यर

मुनीन्द्र भग्न ध्यावा रसभागप्रवक्तव्यम् ।
आनन्दवदन चैव च्चनिन्दमविधायितम् ॥
नत्वाभिनवगुप्त च महान्न ज्ञानमागम् ।
तेषामेव स्वतुष्ट्यर्थ मनःशोभन कथ्यते ॥

(१) विदिनमेवैतन् सर्वेषां यद् रसवादो नामालङ्कारशास्त्रप्रतिपादिनेषु विषयेषु मुख्यतमः । भग्नमुनेर्गन्धर्व्यान् आनन्दवदनाम्भवात् समभवन्तः सर्वेऽपि रसमधिकृत्य स्वल्पं ग्रहं वा विनितमुपलभ्यतः । भाग्ये तत्र तत्र तदा तदा प्राप्तयामामालङ्कारिकाणां रसविषयकेषु मनेषु यद्यपि महद् वैचित्र्य दृश्यत तथापि तेषां सर्वेषामपि मतानामस्ति विचित्रं सामान्यं तच्चेद यत्तेषु सर्वेष्वपि सामाजिकदृष्टये रसस्वरूपनिष्पन्नं जन दृश्यतः । भग्नमुनेर्गन्धर्व्यान् द्रव्यनाचायाणामभिनवगुप्ताचार्याणामिव । पण्डितराजजगन्नाथस्य मन रसा नाम सामाजिकस्यानुभवः । अतः सर्वेऽपि सामाजिकदृष्ट्या रसस्वरूपनिष्पन्नं कृतम् ।

(२) अत्रायं प्रश्नः समुत्पन्नः “किं कवेऽपि रसास्वादो भवितुमर्हति नवेति । यदि भवितुमर्हति तर्हि कविगतस्य रसस्य किं स्वरूपम् । तत्प्रतीती च का प्रक्रिया । कविनामाजिबगतयो रसयो परस्परं कः सम्बन्ध इति । यद्यपि मुख्यविचारविषयत्वेन न स्वीकृतोऽयं प्रश्नः शास्त्रकारैस्तथापि सामाजिकदृष्ट्या रसस्वरूपनिष्पन्ने प्रवृत्तैस्ते रसमिदं विषये प्रसङ्गतो यद् यदुक्तं तत्सर्वं संगृह्य विमृश्यमानं मन् किं किं तदत्र बोधयतीति भवति नैमगिकं कुतूहलमस्माकं सर्वेषाम् ।

(३) परं तु प्रयत्ने कृतेऽप्यस्य कुतूहलस्याप्यतिरिक्तो गाम्निन भवेत् । यतः शास्त्रकारैर्गन्धर्व्यान् विषयमधिकृत्य कण्ठगतो बहु नोक्तम् । यच्च स्वल्पं तैरस्मै तेन न भवति सर्वथा सङ्गुता भयाधानमिति बहु स्वयमभूतिव्यमममाभिः । एवं शास्त्रकारः प्रसङ्गतो यद् यदुक्तं तत्सर्वं पयान्त्यं स्वयं च किंचिद्द्रव्यिवास्मिन् विषये यत् स्वल्पं किंचिद् वयं वक्तुमत्र समुद्यतास्तन् स्वकीयमनःकरणमपि न तोषयति किं पुनरनेकशास्त्रपरिशीलनपरिष्कृतमानमाना विदुषाम् । तथापि मग्नाऽयं विषय इति श्रुत्वा परस्परं प्रवृत्तान्तिता तदा प्रादुर्भूतान् कारिणं विचारान् स्वल्पं शब्दैश्च प्रवर्तयितुमिच्छामः ।



गणेश-लक्ष्मी की काँस्य-मूर्ति

नेपाली कला

ई० १७वीं शती

—लखनऊ संग्रहालय

(४) केचिदाचार्या एव मन्यन्ते यद् रसास्वाद सामाजिकमयव भवितुमर्हति, न वचेरिति । कविर्हि काव्यं दापयति न पर । अतः भवदेव दुःखमन । “कविरेव हि जानाति कवे वायपिश्चमम्” इति यायेन रसानुगुणशब्दायावपणपणस्य कवे कय रसास्वादो भवितुमर्हति । भवेत्तस्य रसास्वादो भावस्त्वलक्षणद्वितीयावस्थायाः । परं तु तस्यावस्थायाः स सहृदय एवेति न स सहृदयस्यैव । “भूत पूर्वकस्तदुपचारः” इति न्यायात् कवरपचयते रसः । एव वाच्यनिर्माणद्वारा काव्यशब्दायावपणपणस्य मनस्य निर्माणानन्तरं स्वनिर्माणं काव्यं सहृदयरूपेण शृण्वतः कवे कदापि रसास्वादो न भवितुमर्हतीत्ययं पक्षः माणिक्यचन्द्रादिभिरङ्गीकृतः ।

काव्यप्रकाशः माणिक्यचन्द्रकृतसंस्कृतसहित — पृ० ५ (आनन्दधर्मसंस्कृतप्रयावलि — प्रयाङ्क ८९) ।

(५) परत्वाचायाभिनवगुणकृतलोचनाभिनवभारत्यादिग्रन्थेष्वप्युक्तानि तानिचिदं यावयानि समुपलभ्यते याम्मात्रमत्यन्तं विचाराणि प्रतिभाति । “नायकस्य क्व श्रोतुं ममानोऽनुभवस्ततः” इति (ध्वन्यालोकः लोचनसहित — पृ० ९२, वाशी संस्कृत-मीरीज १३५) भट्टतीतवचनमनुवदन्ति स्वयं च “कविगतो रसः” (अभिनवभारती-१, पृ० २९५, गकवाड ओरियन्टल मीरीज, XXXVI) इति, “कविर्हि सामाजिकतुल्य एव” इति च (अभिनवभारती, १, पृ० २९५, गकवाड ओरियन्टल मीरीज XXXVI) वदन्ति । अभिनवगुणाचार्येण कवित्वसहृदयत्वयोर्मैदं ‘सरस्वत्यात्मनश्च कविमहदयाय विजयते’ (ध्वन्यालोकलोचनम्, पृ० १, वाशी-संस्कृत-मीरीज, १३५) इत्ययाय च अभ्युपगच्छन्ति । रसि स्पष्टमेव कवेरपि रसास्वादः स्वीक्रियते । काव्यस्य रस एव सारभूतोऽयं, आदिकवेर्वाल्मीके —

“श्रीञ्चन्द्रद्विविधयोगोत्थं श्लोकः श्लोकत्वमागतः”

(ध्वन्यालोकः, पृ० ८५, वा-स-मी, १३५)

इति यद्भिरानुवचनचार्यैरपीदमेव तत्त्वमङ्गीकृतं प्रतिभाति । आनन्दधर्मनाचार्येणागमायणकया परामृष्टा सावश्यं मन्यत एव त्रिद्विभिः । निपादेन निपातितञ्च दृष्ट्वा ऋषेर्वाल्मीके वाग्यं समं पद्यतः । इदं श्रीञ्ची निशाम्य —

“मा निपादं प्रणिष्टा त्वमगमः श्लाघ्योऽसौ समा ।

तत् त्रिद्विभिरनुनादेकमवधी काममोहितम् ।”

(वा० रा०, बालकाण्डः, सर्ग २, श्लोकः, १५)

इति श्लोकः व्याजहारः । आदिकवेः श्लाघ्यत्वेन परिणतिर्वाल्मीकिरामायण एव वर्णिता दृश्यतः । यथा—

“समाक्षरश्चतुर्भिर्गणैः पादगोतो मनीषिणा ।

शोऽनुव्याहरणाद् भूयः श्लोकः श्लोकत्वमागतः ॥”

(वा० रा०, बालकाण्डः, सर्ग २, श्लोकः ४०)

इति । “श्लोकः श्लोकत्वमागतः” इत्यस्य स्थाने “श्लोकः श्लोकत्वमागतः” इत्यस्ति प्राचीनः पाठः । यस्मैव व्याख्या कृता गोविंदराजेन—“स श्लोकः अनुव्याहरणात् शिष्यं पुनः पुनः व्यवहितमागतत्वात्

भूय. श्लोकत्वमागतः । पूर्वं श्लोकलक्षणलक्षितत्वात् श्लोकत्वं गत. । संप्रति श्लोक्यमानत्वात् पुन. श्लोकत्वं गत इत्यर्थः” इति । परं तु “शोकः श्लोकत्वामागतः” इत्येव प्रशस्तः पाठः, अतोऽव प्राचीनश्च । यतः—

“निषादविद्धाण्डजदर्शनोत्थः ।

श्लोकत्वमापद्यत यस्य शोकः ॥” (रघुवश., १४, श्लोक, ७०)

इत्यस्मिन् रघुवशश्लोकेऽनूदितोऽय पाठो महाकविना कालिदासेन । प्रकृतस्य रामायणश्लोकस्य तिल-
कव्याख्यानेऽयमर्थः क्रियते । “अनु अतिशयितशोकोत्पत्त्यनन्तर व्याहरणात् भूय.शोकः विपुलः शोक एव
श्लोकत्वं प्राप्त इति वयं मन्यामहे” इति । सहृदयचक्रवर्तिभिरानन्दवर्धनाचार्यैः स्वकीये ध्वन्यालोके
अभिनवगुप्ताचार्यैश्च स्वकीये लोचने कथामिमामवलम्ब्य कविगतरसविषये यदुक्तं तत् स्वल्पमपि मन-
नार्हमस्माकं सर्वेषाम् । तेषामुक्तेरयमेव सारांशः यन्मुनिना वाल्मीकिना निषादनिहतसहचरविरहकातर-
क्रौञ्च्याक्रन्दनं श्रुत्वा करुणरसोऽनुभूतः । यश्च “मा निषादेति” श्लोक उदीरित स तस्यैव करुणरसस्य
समुञ्ज्चलनरूप इति ।

(६) अत्र वहवः प्रश्नाः समुल्लसन्ति । सामाजिकदृष्ट्या रसनिरूपणे प्रवृत्तैराचार्यैर्या रसप्रक्रि-
योक्ता तत्र कानिचित् तत्त्वानि महती प्रसिद्धिं गतानि । तद्यथा—अलौकिक-प्रसन्न-मधुरौजस्विशब्द-
समर्प्यमाणत्वात् प्रमदोद्यानकटाक्षादीना लौकिककारणत्वादिपरिहारः । विभावनाऽनुभावना-समुपरञ्जकत्व-
रूपैर्व्यापारैस्तेषां विभावादिशब्दव्यपदेश्यत्वम् । एतेषां विभावदीना न ताटस्थ्येन प्रतीतिः, परंतु
प्रमातुः हृदयसंवादात् पूर्णोभविष्यद्रसास्वादाङ्कुरीभावेन तन्मयीभवनोचितचर्वणाप्राणतया । ततः सामाजिक-
धियि सम्यग् योगस्य संबन्धस्यैकाग्र्यस्यासादनम् । वासनात्मतया स्थितस्य समुद्रोधन तस्य च रसना-
त्मवीतविघ्नप्रतीत्या ग्रहणम् । एतन्मुख्यतत्त्वकृतमेव रसस्य रसत्वम् । यस्यां प्रतीतावेतानि तत्त्वानि नोप-
लभ्यन्ते तस्याः प्रतीतेः सामाजिकदृष्ट्या रसप्रतीतित्वं न स्वीक्रियते शास्त्रकारैः ।

(७) अधुनास्माभिरिदं विचारणीयम्—क्रौञ्चवृत्तान्तदर्शनेन मुनेर्वाल्मीकेर्योऽनुभवः संजातः ।
तस्मिन्नेतानि तत्त्वानि समुपलभ्यन्ते न वेति । तत्रापाततः विचारे क्रियमाणे केषाचित्तत्त्वानां तत्राभाव
एव प्रतीयते इति केचित् । तेषामयमाशयः । प्रथमतस्तावन्मुनेर्वाल्मीकेर्योऽनुभवः संजातः स न काव्यप-
ठनाद्वा नाट्यदर्शनाद्वा संजातः । अतो निहतस्य क्रौञ्चस्य कथमलौकिकालम्बनविभावत्वम् । तस्य लौकिक-
कारणत्वमेव भवितुमर्हति । एव क्रौञ्च्याक्रन्दनस्य तिलकव्याख्योक्तदिशा कथमुद्दीपनविभावत्वम् । “अत्र
नष्टक्रौञ्चालम्बनकः क्रौञ्चविरावानुदीपितः निषादविषयक्रोधव्यभिचारिकः “मा निषादेति वाक्यानुभावकः
करुणो रस इति बोध्यम्” इति ह्यत्र तिलकव्याख्यानम् । क्रौञ्च्याक्रन्दनस्य लौकिकसहकारित्वमेवोचितम् ।
“न हि लोके विभावानुभावादयः केचन सन्ति । हेतुकार्याविस्थामात्रत्वालोके तेषामिति वचनमभिनवभारती-
स्यं तत्र प्रमाणम् । (अभिनवभारती, १, पृ९, गैक० ओ० सी० ३६) एवं विभावादीनामेवाभा-
वात् कथं प्रक्रियागतानामन्येषां साधारणीकरण-हृदयसंवाद-तन्मयीभवनादीनां तत्त्वानां तत्रोपस्थितिः
स्यात् । एवं स्थिते मुनेर्वाल्मीकेः कथं करुणरसप्रतीतिः स्वीकर्तुं शक्यते इति ।

(८) अस्याक्षेपस्य समाधानं यदि भवितुं शक्नोति तर्हिः—

“वायस्यात्मा स एवायस्तथा चादिके पुग।

जीञ्चद्वविषोगोय जीव श्लोत्तमागत।

(ध्वयालोचन — पृ० ८६, वा० स० सी० १३५)

इति कारिकास्या वृत्ति तद्गत ओचन च पर्यालोच्यव भवितु यन्नाति। तत्र यदुक्ता तदतीत स्वप्नम्।
न तत्र ग्रन्थवारं सर्वेषां महाना वण्टन गव ममाधानमुक्त यन्नाति तदस्माभिर्नृत्नीयम्।

(९) कारिकावृत्तिलक्षणगतानां मदमाणाभिदमेव भुग्मद्देश यद्रमस्य वायस्यात्मवप्रदतिग।
तच्चतिहामव्याजेन श्रियते। जन एव रमस्य वायस्यात्मस्य यन् वविनानुभूता रस एव वाव्यरूपेण परिण
मति। य रमसन्तुभूता वविना वाव्य वृत्त म एव रस वाय्य शृण्वता नाट्य पथ्यता च सामाजिकेना
नुभूयत। मा निपादेति इति। मुनिनानुभूतस्य रमस्यैव निप्यद्वयम्। मुनिना च रमास्वात् इय वृत्त।
प्रथम तावद् वस्मसात्तयनाञ्चरूपस्य विभावस्य जात्र दाद्यनुभावस्य च चाणा भवति। तदनन्तर
हृदयमवात् ननस्तमयीभावलाभ तदुत्तगमात्प्राप्त। नन कण्ठरमताप्राप्ति। ता रमपरिपूणतुभोच्च-
रनयायेन अद्वयवत्या आवगवान् समुचितशब्दच्छन्दोवृत्तादिनियमितशब्दोक्तपताप्राप्ति। एव चवणा
चित्तगोकस्यायिभावात्मकवक्षणरमसमुच्चरनस्वभावज्ञान् स एव वाव्यस्यात्मा सारभूत। जनया प्रशि-
ययेद मिद्वति यन रविग्मसमुच्चरनस्वभावमेव वाव्यमिति।

(१०) यस्मालोचनगताद्वचनादिय प्रक्रियागमाभिग्वगम्यते तदिदम् —

“जीञ्चम्य द्वविषागेन सहचरीहननोद्भनेन साहचर्यघनसनेनोत्थितो य शोक स्यायिभावो निर-
पथभावत्वाद् विप्ररुभशृङ्गाराचितस्यायिभावादस्य एव, स एव तथाभूतविभावतदुयात्रदाद्यनुभावचवणया
हृदयसवादतमयीभवननमाद् आम्नाद्यमानता प्रतिपन्न कण्ठरमरूपता लौकिकसाव्यतिरिक्ता स्वचित्त
द्रुतिममास्वाद्यमारा प्रतिपन्न रसपरिपूणतुभोच्चलनवत् चित्तवृत्तिनिप्यद्वयमविवलपादिवच्च समया-
पेक्षत्वेऽपि चित्तवृत्तिव्यञ्जनत्वादिति नयेनावृत्ततया आवगवासात् समुचितशब्दच्छन्दोवृत्तादिनियमित
शब्दोक्तपता प्राप्ति मा निपादेति।” (ध्वयालोचनम् पृ० ८५-६, वा० स० सी० १३५)

(११) अस्मिन् कविरमप्रक्रियावर्णने त एव हृदयमवाद—तमयीभवन विभावानुभावचवणा-
चित्तद्रुति इत्यादय गदा प्रयुक्ता ये सामाजिकदृष्ट्या रमप्रक्रियावर्णनेऽपि समुपलभ्यते। शब्दसाम्य
च प्रक्रियासाम्य द्योतयतीति निर्विवादमेतन्। अत्र हृदयमवादशब्दस्य प्रयोगो विशेषतः कुतूहल नो
जनयति। यत इदं तत्त्व तत्र तत्र सहृदयस्य प्राणत्वेन वर्णितमुपलभ्यते। “हृदयमवादापरपर्यायसहृदय-
त्वम्” इति लोचने “हृदयमवादात्मकसहृदयत्व” मिति अभिनवभारत्या (अभिनवभारती १,
पृ० २८६) “हृदयमवादभाज महृदया” इति महृदयग्रन्थे च वर्णयद्भिरभिनवगुप्ताचार्यै हृदयमवाद-
महृदयत्वयोपनिष्ठ भवच्च प्रतिपादित। इदमेव तत्त्व कविरमप्रक्रियायामपि सन्निवर्तितम्।

(१२) को नाम हृदयमवाद। यद्यपि शब्दोऽयं बहुन प्रयुज्यतेऽभिनवगुप्तपाद। यद्यपि प्रकरण-
पयागेचनयास्था कथमप्यवगम्यते तथापि तस्य तं वृत्त लक्षणमस्माभि कुत्रापि नोपलभ्यम्। पर
त्वयेऽभिनवगुप्ताचार्यसम्यापितसप्रदायविद्भि कादमीरवंगलकाङ्गिरस्य लक्षण वृत्त दश्यते। अन्वार-

सर्वस्वविमर्शनीकारेण जयरथेन कृतं लक्षणमिदम्—“परकीयायाश्चित्तवृत्तेरात्मीयचित्तवृत्त्यभेदेन परामर्शो हृदयसंवाद । तस्य च स्वपरविभागाभावाद्देशकालाभावाच्च व्यापकत्वेन प्रतीते साधारण्यम् । अत एव परमाद्वैतज्ञानतुल्यत्वम् । तस्य ह्यहमित्येव परामर्शः । तद्व्यतिरिक्तस्यान्यस्यासम्भवात् ।” (अलंकारसर्वस्वम्, पृ० २२६, काव्यमाला ३५) परकीयायाश्चित्तवृत्तेरात्मीयचित्तवृत्त्या वास्तविकस्याभेदस्यासम्भवादभेदेन परामर्श इत्यस्य कोऽर्थः । तच्चित्तवृत्तिभावनया तत्सजातीयस्वीयचित्तवृत्त्युद्बोधनमेव तद्भवितुमर्हति । अयं चित्तवृत्तिसंवादो हृदयसंवादस्यैक प्रकारः । अस्यैवापरः प्रकारो वस्तुसंवादो यः स्वभावोक्त्यलंकारे प्रतीयते सहृदयैः । अत एवोक्त जयरथेन—“हृदयसंवादो हि वस्तुचित्तवृत्तिगतत्वेन द्विविधः । तत्र स्वभावोक्तौ वस्तुसंवादः प्रदर्शितः” इति । (अलंकारसर्वस्वम्, पृ० २२७, काव्यमाला ३५) । यदिदमपरं तत्त्वं तन्मयीभवेन नाम तदपि चित्तवृत्तितन्मयीभवनमेवेति हृदयसंवादादस्य भेदः स्फुटं न प्रतीयते । वर्णनीयतन्मयीभवनमेव तन्मयीभवनं नाम । वर्णनीयं च वस्तूनि चित्तवृत्तयो वेति जयरथोक्त-वस्तुसंवाद-चित्तवृत्तिसंवादाभ्यां भिन्नं किमिदं तन्मयीभवनमिति विचारार्हम् ।

(१३) कौञ्चवृत्तान्तदर्शनेन वाल्मीकेलौकिकः शोको न संजातः । परं तु लौकिकशोकव्यतिरिक्ता करुणरसरूपता सजाता । लौकिको हि शोकः स्नानभोजनादिकर्मस्वपि पुरुषस्य व्यापारं स्तभ्नाति, किं पुनः विश्रान्तिसव्यपेक्षे काव्यनिर्माणरूपे कर्मणि । अतः आदिकवेर्योऽयं कौञ्चवृत्तान्तदर्शनेन हृदयसंवादः सजातः स तस्य मुनित्वकृतो योगित्वकृत इत्येवास्माभिरुहनीयम् । आदिकवेर्योगित्वं रामायणेन एव वर्णितं दृश्यते । योगदृष्ट्यैव कविना स्वकृते रामायणस्येतिवृत्तमवगतं न पूर्वग्रन्थपरिशीलनेन । तत्र श्रूयतामयं रामायणसंदर्भः—

उपस्पृश्योदकं सम्यङ् मुनिः स्थित्वा कृताञ्जलिः ।

प्राचीनाग्रपु दभेपु धर्मेणान्वेपते गतिम् ॥

ततः पश्यति धर्मात्मा तत्सर्वं योगमास्थितः ।

पुरा यत्तत्र निर्वृत्तं पाणावामलकं यथा ॥

(वा० रा०, बालकाण्ड, ३, श्लो० २-३)

एवं योगदृष्ट्या पुरा यत्तत्र निर्वृत्तं न केवलं तदृष्टं तत्तदृष्टविषयोचितरसोऽप्यनुभूतो यो रामायणकाव्यरूपेण परिणतिं गतः ।

(१४) अत्र समुल्लसत्ययं संदेहः । भवत्वयं दशादिकवेर्योगिनो वाल्मीके । परं तु न सर्वे कवयो योगिनो भवन्ति । शास्त्रे या त्रिविधा कविप्रतिभा वर्णिता दृश्यते जन्मान्तरसंस्कारसिद्धा, अस्मिन् जन्मन्यभ्याससिद्धा मन्त्रतन्त्राद्युपदेशसिद्धा चेति सा त्रिविधाप्ययोगिनोऽपि भवितुं शक्नोति । कालिदासादीनां महाकवीनामपि योगित्वं न श्रूयते । तेषां काव्यानि रसमयानीत्यनुभवसिद्धमिदं सर्वेषाम् ।

(१५) लौकिकवृत्तान्तसाक्षात्कारसमय एव आदिकवेर्वाल्मीकेरिवान्येषामपि कवीनां हृदयसंवादो मा भवतु । आदिकविर्हि लौकिककामक्रोधादिरहित इति तस्य सर्वदा अर्थात् लौकिकवृत्तान्तानां चर्मचक्षुषा साक्षात्कारदशायामथवातीतानागतानामर्थानां योगिप्रत्यक्षेण साक्षात्कारदशायां हृदयसंवादादिक्रमेण रसमास्वादयेत् । इतरेषां तु कवीनां स्वकीयं कवित्वं विहायान्यविषयेषु इतरमनुप्यनुत्यत्वात् लौकिकवृत्तान्तप्रत्यक्षीकरणावसरे इतरमनुप्याणामिवैव भवदेनुभवः । परं तु तेषामपि तदा तदा स्वकीयकवित्व-

कृतोऽप्यादृशं कश्चिदनुभवोऽपि भवेत् । यस्मिन् पूर्वानुभवाहितानां मस्वागणा कथाचिदलौकिक्या रीत्या भवेत् समुद्रोत्थम् । उपमेव स्यात्तेषां त्रिविधम् । यतोऽप्या दशायां पूर्वोक्तमस्वागणा स्वरीयमवित्-
कृतमात्रौ कथा रीत्या भवति समुद्रोत्थेन तत् एव तत्र हृदयसवादादिप्रभेगे भवेद्रमप्रतीति । रमप्रतीति
प्रेरितेनैव कविना क्रियते काव्यनिर्माणम् ।

(१६) यत् कश्चिद् विमर्शकैरुच्यते—कविना पूर्वं रसोज्जुभूयते, पश्चात्तस्य रमस्याभिव्यजनाय
पाठकमामाजिनादिहृदयेष्वपि रमप्रतीतिमाधानु रमानुगुणशब्दाद्यगुम्फन क्रियते इति, तन्नावर्जयति नो हृद-
यम् । किं काव्यनिर्माणमये कवेभवति रमप्रतीति । आहोम्बित् पूर्वमनुभूत रस स्मृत्वा तत्प्रकाशक
काव्य निर्मायते कविना इति पक्षयोमध्ये प्रथम एव पक्ष समीचीन प्रतिभात्यस्मायम् । यथा सामाजि-
ज्ञाना रमप्रतीति विभावादिजीवितावधि, अत एव विभावादिप्रतीतिसवलित् पानकरमयायेन भवति
सामाजिज्ञाना रमप्रतीतिरिति प्रोद्धाप्यते शास्त्रे तथा कवेरपि रमप्रतीतावेतादृशी काचित् प्रक्रिया स्वीकृत-
व्याम्नाभि । काम सामाजिकेन शब्दाद्यनिर्माणं न क्रियते । परन्तु तस्य भवति कविमर्मपिनया शब्दाद्यया
प्रतीति तत्प्रतीत्यरीना च तस्य रसप्रतीति । कविस्तु रममनुभवश्चेव शब्दाद्यगुम्फन करोति । यद्यपि काव्य
कराति तेनास्माभिरनुमीयते—अयमनुभवति रसमिति । यथा यथा कवि स्वप्रतिभया समुचितगुणालङ्कार-
मुन्दरशब्दाद्यगुम्फन करोति तथा तथा तस्य रमप्रतीति परिपूर्णा भवति । अतः सामाजिकस्येव कवेरपि
रमप्रतीतिविभावादिप्रकाशकशब्दाद्यप्रतीतिसवर्तैव भवितुमर्हति ।

(१७) तेन यदुक्तं शब्दाद्यनिर्वेषणदुःखमग्नस्य कथं रसास्वाद इति तत्र रमणीयम् । प्रतिभा-
वत रमसमाहितचेतसः कवेन भवति शब्दाद्यनिर्वेषणदुःखम् । अत एवोक्तमानन्दवधनाचार्ये “अलङ्कारा-
न्तराणि हि निरूप्यमाणदुःखटनायपि रमसमाहितचेतसः प्रतिभानवत कवेरहर्षविक्रिया परापतन्तीति । (ध्व-
न्यालोक, पृ० २०१-२०२, वा०स० मी० १३५) यत्र शब्दा अर्थाश्चाहर्षविक्रिया परापतन्ति तत्र को दुःखा
वकाशः ।

अतः कविविषये यदस्माभिः स्वल्पं किञ्चिदुक्तं तेनादावस्माभिः कविसामाजिकगतयो रसयो
रसवत् इति प्रश्नस्याशङ्कनीयं भवति समाधानम् । कवेरारम्भे सामाजिकपथतः सन्ति चत्वारो घट्टाः ।
कवे रस प्रथमो घट्टः काव्यनिर्माणे द्वितीयो घट्टः । नटादिव्यापारस्तृतीयो घट्टः । सामाजिकस्य रमश्च-
तुर्थो घट्टः । इदं सर्वं मनसि निधायैवोक्तमाचार्याभिनवगुप्तपादैर्यत् कवे रसो वीजस्थानीयः । काव्य
वृक्षस्थानीयम् । अभिनवादिव्यापारः पुष्पस्थानीयः । सामाजिकरसः फलस्थानीयः इति । (अभिनवभारती,
१, पृ० २९५) । शुभमस्तु ।

सीता-विवाह-कालनिर्णयः

रामाज्ञापाण्डेयः

सीताविवाह कस्मिन् मासे कस्या तिथौ कस्मिन् नक्षत्रेऽभूदित्यत्र वर्तते महान् विवादः । साम्प्रतं धनुर्यज्ञमहोत्सवो बहुत्र स्थलेषु मार्गशीर्षमासे क्रियते, तस्यैव मासस्य गुक्लपञ्चम्यां सीता-विवाहोत्सवः ।

एतच्च ज्योतिर्विदामपि मतेन विरुध्यते, तन्मते पूर्वे फल्गुन्यौ सीताया विवाहर्क्षम् । मार्गशीर्ष-गुक्लपञ्चम्यां तु फल्गुनीनक्षत्रमापतत्येव न हि । 'प्राचेतस प्राह शुभं भगर्क्ष सीता तदूढा न सुखं सिपेवे । पुप्यस्तु पुप्यत्यतिकाममेव प्रजापतेराप स शापमस्मात्'" (विवाहवृन्दावने) इति विवाहवृन्दा-वनकर्तुः केनवस्योक्त्या भगर्क्ष सीताविवाहर्क्षमायाति । भगो हि पूर्वयो. फल्गुन्योर्देवता ज्योतिर्विदां मतेन । यथाह नारदः (ना० स० ६ ष्ठे अध्याये श्लो० १, २) नक्षत्रेशाः क्रमाद्दत्तयमवह्निपितामहाः । चन्द्रे शादिति-जीवाहिपितरो भगसज्जिताः ॥ १ ॥ अर्यभार्कस्त्वाष्ट्रमरुच्छक्राग्नी मित्रवासवाः । निऋत्युदकविश्वेऽजो गोविन्दो वसवोऽम्बुपः ॥ २ ॥ ततोऽजपादहिर्बुध्न्यः पूषा चेति प्रकीर्तिताः ।' इति

वाल्मीकीयरामायणे निर्णयसागरमुद्रिते तु अयं पाठो दृश्यते :—"मघा ह्यद्य महावाहो तृतीय-दिवसे प्रभो । फल्गुन्यामुत्तरे राजस्तस्मिन् वैवाहिकं कुरु ॥" इति ।

अत्र तिलककारः :—अद्य तृतीयदिवसे तत्र मिथिलाप्रवेशात् तृतीयदिवसे, यज्ञसमाप्तेस्तृतीयदिवसे वा । अद्य मघा नक्षत्रम् फल्गुन्यां-पूर्वफल्गुनीनक्षत्रे । उत्तरे-श्रेष्ठे । अतो भगो यत्र प्रजापतिरित्यनेन अविरोधः । भगो हि पूर्वफल्गुनीदेवः । उत्तरफल्गुन्योस्त्वर्यमेति बोध्यम् । वैवाहिकम्-विवाहम् । विनयादि-त्वात् ठक् ।

मघा नक्षत्रं पितरो देवता, फल्गुनीनक्षत्रमर्यमा देवता, फल्गुनीनक्षत्र भगो देवतेति तैत्तिरीय-सहितायाम् । 'अर्यम्ण. पूर्वे फल्गुन्यौ भगस्योत्तरे' इति तद्ब्राह्मणे चोक्तत्वेन यथाश्रुतमेव सम्यगिति तत्त्वम् । उत्तरे इति पुँस्त्वमार्षम् । यद्यपि उत्तरे फल्गुन्यौ सीताया जन्मर्क्षम्, तथापि तदृक्षे भकूटशुद्धौ तत्र प्रथमचरणं विहाय तज्जन्मसत्त्वेन तस्या. कन्याराशित्वात् तृतीयैकादशरूपभकूटशुद्धेः तस्या न दोषः । भकूटशुद्धौ तत्र दुष्टमिति ज्योति.शास्त्रे प्रसिद्धम् ।

त्रिञ्च पूर्वाम्बु तस्या द्वादशश्चन्द्र इति तत्र विवाहोऽनुचिन्त एव । एवनाडीदोषेण च गमनीत-
र्यावियोग इति व्येयम् । (ग० आ० सग ६६ श्लोक १६ टीकायाम्) ।

त्रिञ्च पाद्येऽपि 'अथ लोकेश्वरी लक्ष्मीजननस्य पुरे स्वन । शुभक्षेत्रे हलोत्थाते तारे चोत्तर
फाल्गुने ॥ अयोनिजा पद्मवरा बालावगन्तमग्निभा ॥ सीतामुखे समुत्पन्ना बाग्भावेन सुन्दरी ॥ सीता
सुयोद्भवान् सीता उत्पत्त्यै नाम चारुगन् । ततोऽभूदोग्मी तस्य ऊर्मिग नाम कथ्यते' त्यनेनापि उत्तरे
फल्गुयावत् तस्या जन्मजमायानि ।

यत् 'तृतीयदिवस' इत्यस्य तत्र मिथिलाप्रवेष्टान् तृतीयदिवस इत्यथ इति तिलवकारेणोक्तम् ।
ननु कथं चिद् घटते । परं यत् तेनैव यन्ममाप्तेस्तृतीयदिवस इत्युक्तं तत्तु न मम्यक् विश्वामित्रस्य जनक
पुत्रवर्गदिने 'यन्स्यावभृथ पुण्य द्रष्टामि मपदानुग । द्वादशाहं च क्षेप मे यन्स्याहुमनीपिण ॥
(म० ५१ श्लो० १६, १५) ।

इव प्रभाते महागज निवनयितुमहमि । यन्स्यावभृथे पुण्यमुद्राहमपिभि मट् ॥ (स० ७१
श्लो० १६) उत्तरे दिवसे ब्रह्मन् फल्गुयोभगदेवना । विवाहपु प्रगमनि नक्षत्र वै विपश्चिन् ॥"
(मगं ७६, श्लो० १४) इत्याद्युक्तिभिर्यज्ञसमाप्तिदिवसे द्वादशाना दिनाना पूर्ते, यज्ञावभृथस्य च सत्वात्
तत्रैव विवाहमप्यतेतिदिचनत्वात् । वस्तुनस्तु प्राचीनपुस्तकेषु 'तृतीयदिवसे' इति पाठस्यवामाव ।

अपि च निणयसागरमुद्रितपुस्तके उत्तरे दिवसे ब्रह्मन् फल्गुमीश्या मनीपिण । ववाहिक प्रशसनि
भगो यन् प्रजापति ॥ (मग ७७ श्लो० १३) इति पाठो दृश्यते । तत्र टीकायाम् — उत्तरे दिवसे—
द्वितीयदिवसे । प्रजापतिदेवनाप्रागमस्य च विवाहपुत्रो पतिभावनयोनिलिङ्गाधिष्ठानुभगदैवत्यत्वेनेति क्तव ।
इत्युक्तम् । तेन च मिथिलाया जागमनाद् द्वितीयदिवसे प्रातःपचा, अपराह्णे पूर्वे फल्गुयो, तस्मिन्नेव
दिने एकादशवाचनादुक्तं तत् प्राग्वा तत् ऊर्ध्वं वा उत्तरे फल्गुयो भवितारा इति तत्र विवाहो भवत ।

एतेन उत्तरे फल्गुयावेव सीताविवाहनक्षत्रम्, तदीय जमापि तदैवाभूदिति पाद्य वचन टीकाया
नागेशमट्टेनोद्धृतम्, तद् युक्तं प्रतिभानि ।

यत् साम्प्रतम् आनन्दाश्रममुद्रिते पद्मपुराणे उत्तरगण्डे अथ लोकेश्वरी लक्ष्मीजननस्य निवे
गने । शुभक्षेत्रे हलोत्थाते शुभाभीरे शुभेक्षणा ॥ बालार्ककोटिमवागा रक्तोत्पलकाम्बुजा । सर्वलक्षण-
सम्पन्ना भवानरणभृतिता ॥ धृत्वा वक्षसि चावङ्गी मालामम्लानपङ्कजाम् । सीतामुखे समुत्पन्ना बालभा-
वेन सुन्दरी ॥ ता दृष्ट्वा जनको राजा कथा वेदमयी शुभाम् । उद्धृत्याप्त्यभावेन पुत्रोप मिथिलापति ॥
(अ० २६९ श्लो० ८९) इत्यत्र शुभाभीरे (ज्येष्ठानक्षत्रे) इति पाठो दृश्यते । तत् नागेशमट्टेनोद्धृत-
प्राचीनपाठविद्वत्वादुपेक्षमेव ।

बाल्मीकीयरामायणे निणयसागरमुद्रितपुस्तके तु यस्मिन् दिने दक्षरथ ममायातस्तस्मिन्नेव दिवसे
तयो ममागम । तस्या रानी दक्षरथस्य स्वावामे वाम ।

प्रभाते जनकेन मन्त्रिद्वाराऽऽहूतो दशरथः सपुरोहित आगतः । तदा स्ववंशवर्णनं तयोरभूत् । अद्य मघा वर्तन्ते, निलयं गत्वा श्राद्धं गोदानादिकं च कुरु इति जनकः प्रोवाच । दशरथः स्वावासं गत्वा तस्मिन्नेव दिवसे नान्दीश्राद्ध चक्रे ।

तृतीयदिवसे प्रभाते उत्थाय गोदानमङ्गलं विदधे । यस्मिन् दिने गोदान चक्रे तस्मिन्नेवाहनि भरतमातुलो गुधाजित् समायात, तेन सह ते स्वावासे ता रात्रि न्यवसन् ।

पुनः प्रभाते चतुर्थे दिवसे परिवारैः परिवृतो दशरथो जनकस्य यज्ञवाट समायात, इति कथा दृश्यते ।

गरेसियोमुद्रिते पुस्तके तु यस्मिन् दिवसे जनकपुरे दशरथ आयातस्तत्तत्तृतीये दिवसे विवाहः सम्पन्नोऽभवत्, इति ।

एवं चायमेव भेदो द्वयोः पुस्तकयोर्वर्तते । तत्र च दशरथस्य जनकपुरप्रवेशाच्चतुर्थे दिवसे विवाह-पक्षो रामायणविरुद्धः प्रतिभाति । द्वयोरपि पुस्तकयोर्यज्ञस्यावभृथे विवाहो भविष्यतीत्युच्यते । यज्ञसमाप्ते-श्च दशरथस्य जनकपुरप्रवेगात् तृतीयेऽहन्येव निश्चितत्वात् ।

तथा च चतुर्थे दिवसे इति पक्षस्य का गतिरिति चेत्, श्रूयताम् । बालकाण्डस्य द्वासप्ततितमेषु सर्गे एकविंशे श्लोके 'स गत्वा निलय राजा श्राद्धं कृत्वा विधानतः । प्रभाते कल्यमुत्थाय चक्रे गोदानमुत्तमम् ॥' इत्युत्तरार्धे श्लोके 'पुत्राणां प्रियपुत्रः स चक्रे गोदानमुत्तमम्' इति पाठस्यैव सांप्रदायिकत्वात्, तत्पक्षस्यैव गर्भसत्त्वात् पूर्वोक्तयुक्तिभिश्च तस्य बाधितत्वात् ।

इदानीं सीताविवाहकालविषयकलेखस्य मूलभित्तिः प्रस्तूयतेः—

तथाहि अपराह्णकालेऽयोध्यातः प्रस्थानं सरावस्य विश्वामित्रस्येति रामायणे दृश्यते । विश्वामित्रश्च दशरथात्रेण मे यज्ञसमाप्तिर्भवितेति दशरथं प्रोवाच । एव चायोध्याया प्रस्थाय अध्यर्धयोजनं गत्वा सरयूतटे रात्रौ निवासः । तदा च वैशाखगुक्लत्रयोदशीतिथिर्हस्तनक्षत्रं चित्रा वा भवेत् । पुनः प्रातर्द्वितीयदिवसे चतुर्दश्या गङ्गासरयूसगमे वासः । पुनः प्रातस्तृतीयदिवसे पूर्णिमाया गङ्गामुत्तीर्य गङ्गा-दक्षिणतटे ताटकावने वासः । पुनः प्रातश्चतुर्थदिवसे ज्यैष्ठकृष्णप्रतिपदि सिद्धाश्रमप्रवेशः, मुनेर्दीक्षाग्रहणं च । पञ्चमे दिवसे ज्यैष्ठकृष्णद्वितीयाया यज्ञारम्भः । षड्भिरहोरात्रैर्यज्ञसमाप्तिः । दशमे दिवसे ज्यैष्ठ-मासस्य कृष्णसप्तम्या यज्ञसमाप्त्यवसरे समायातानां रक्षसा वधः । अष्टम्यामेकादशे दिवसे मिथिला-प्रयाणम् । गोणतटे वासः, रात्रौ कथा कथयतो विश्वामित्रस्य अर्धरात्रे शीताशोरुदयः । इदमेव मूलं तत्तत्कार्यतिथिनिर्णयः । द्वादशे दिवसे नवम्या गङ्गादक्षिणतटे स्थितिः । त्रयोदशे दिवसे दशम्या गङ्गाया उत्तरे तटे विशाला पुरी ते ददृशुः । तत्रत्यान् ऋषीश्च सम्पूज्य विशालां तेऽगच्छन् । या हि तटस्थिता एव तेऽपश्यन् । रात्रौ तत्रत्येन नरपतिना प्रमतिना सत्कृतास्तत्रैव ते न्यवसन् । चतुर्दशे दिवसे एकादश्या गौतमाश्रमप्रवेशः, अहल्यायां शापान्मुक्तिः । तथा गौतमेन च सत्कृतो रामः प्रागुत्तरा दिशः गत्वाऽनु-सृतविश्वामित्रो यज्ञवाटं जनकस्य प्राविशत् । तत्र राज्ञा जनकेन सत्कृतः कौशिको 'द्वादशाहेन' यज्ञसमा-प्तिर्भवितेति जनकेनोक्तेऽवः । प्रातर्भवन्तः द्रष्टास्मीति च प्रार्थितस्तां रात्रिं तत्रैवोवासः । पञ्चदशे दिवसे

द्वादश्या जनको विद्वामित्रोपदिष्टो राम धनुरानाध्यादायत् । श्रीगमचन्द्रो धनुरातोन्वारोपयन्मध्ये
प्रमञ्ज । नमिन्नेत्र दिने विश्वामित्रमापृच्छ च अयोध्यातो दग्ध्यमानेतु दूतान् प्राहिणान् । ते च दूता
मार्गे विरान स्थिता अष्टादशे दिवसेऽप्रावस्यया पुरीमबोध्या प्राविशन्, रात्रौ दशग्येन मत्तृतामते रात्रौ
तत्रैव यवामु ।

एकोनविंशे दिवसे ज्येष्ठे शुक्ले प्रतिपदि समुत्पन्नलवाह्नो राजा दशरथो जनवस्य पुरी प्रतस्ये ।
चतुर्भिर्हाराशैश्चर्याविणे दिवस पञ्चम्या स जनान्निवमाजगाम । तदा जनबोम नोवावरायनमभि-
दशय्य मत्तृत्वा 'श्व प्रभान महाराज निवसयितुमहमि । यन्स्यावभूये पुण्यमुद्राहमृषिभि मह' इत्युक्त्वा
स्वावाम गन्तुमनुमेने । प्रभाते चतुर्दिने दिवसे पष्ठ्या मुदाभान मन्त्रिवर्यं दशरथ यन्वाटमानेतु प्रैषयत् ।

(अत्र जनन कथापितृत्वाद् जामातृवर्गे प्रभुताया अनाचित्येन स्वयस स्वयमेवाहेति टीका)
तदागत दशरथ सत्तृय वणिष्ठद्वारा कृतवन्धनन स्वयकृतपोत्रोच्चारो जनय 'अद्य मया वनन, दश
उत्तर्या फल्गुयाविवाहा भविता । अद्यैव गत्या नान्दीश्राद्ध गोदापादिन च कुम्' इत्याद्युक्त्वा व्यसजयत् ।
तस्मिन्नेव श्राद्धदिवसे भरतमातुशे युषाजित् ममायाय । सर्वे च रात्री स्वाग्ये यवमन् । प्रभाते
पुनस्तथाय यन्वाटमायाता । विवाहश्च पञ्चविंशे दिवसे मष्टम्याम् उत्तरग्यो फल्गुयो मध्यमोऽभवत् ।
तित्रिवृद्धिक्षयभेदेन अष्टमीतिथिभवतुमहति । एतावानयोऽग्रेदयने विवाहमासतिथ्यादिनिर्णये ।

अत्र त्रिजिह्व विचार्यते —यद्यपि पूर्वं जनवेन 'श्व प्रभाते यन्स्यावभूये पुण्यमुद्राह निवसयेतु
महमि इत्युत्तम । विवाहश्च नहि श्वोऽभवत् चित्नु परद्व । यन्स्यावभूयाऽपि गणनया परद्व एया
जाति । यतो हि त्रयोदश्यामयोध्याया प्रस्थितस्य विश्वामित्रस्य द्वादश्या पञ्चदशे दिवसे जनवेन ममागम ।
तदव जनवेन 'द्वादश दिनानि यन्ममाप्ताववणिष्टानीत्युक्ते पञ्चविंशे एव दिवसे यन्स्यावभूय अयाति ।
तथा च 'श्व' इति जनकोविन कथं सघटत ? इति चेच्छ्रूयताम् । 'श्व' इत्यस्यागामिनि दिवस इत्ये
वान्, अयथा यत्तममाप्ति, उत्तरग्यो फल्गुयो म्यतिदश्च कथं सघटेताम्, परद्वोऽपि श्वस्त्वव्यवहारे
क्षामाभावात् ।

जम्बिल्लेखे राजगृहमपीषे सगणव मपिगण रात्रीशतपरिवृतो विश्वामित्र शाणनक्षमुदतरत् ।
इति प्राञ् प्रदर्शितम् । स शोणमुत्तीय दिवस चलित्वा गङ्गाया दक्षिण कूल प्राप । तथा च राजगृहान्
क्षामान् क्षाम पञ्चागन्त्रीगात्रक एव मार्गे पूर्वस्या दिशि तयो सगम आसीन् तदानीम्, यदा हि रामा-
यणीयम् जादिराण्ड निमित्तमभूत् ।

शाणनक्षस्य पश्चिमाया दिशि गमनक्षविनश्च प्रतिगताब्दीत्रय क्रोशामिका म्यिरीत्रियते । ।
यता हि पञ्जलिमये पाटलिपुत्र शोणस्य दक्षिणतट आसीत् । इदानीं स एव शोण पट् नोशान् दूर
पश्चिमाया दिशि वतते । तथा च दशसहस्राब्दीनोऽधिक एव समयोऽग्रेदयते शोणस्य पश्चिमाया दिशि
गमने रामायणकालात् पञ्जलिवाल यावत् ।

भगवता बुद्धस्य समये पाटलिपुत्रमनुगङ्गामासीद् इति हि निर्णीतमितिहामात्रिज्ञे । एव सति तयो
सगमो नानिद्वरे मार्गे आसीत् तदानीम् ।

तदानीमयोध्या नगरी अष्टचत्वारिंशतः क्रोशान् दीर्घा द्वादशक्रोशान् विस्तृताऽसीत् । अयोध्यातः प्रस्थित सराघवो विश्वामित्रोऽध्यर्धयोजनं गत्वा सरयूतटमध्युवास । ततः प्रभाते प्रस्थित एकेनाह्ना गङ्गासरयूसंगमं प्रापत् । तथाचैकेनाह्ना तयोर्गतिं विंशतः क्रोशेभ्यो न्यूना न भवतीत्यनुमीयते । एवमेव गङ्गाशोणयोर्मध्यस्थो भागस्तदानीन्तनस्तावानेव स्वीकर्तव्यः एतत्प्रामाण्येनैव गङ्गाशोणसंगमस्थानं निर्णयम् । मया चैतन्निर्णये स एव पन्था अवलम्बितः ।

अत्र केचन कथयन्ति यत् रामायणीया कथा तु अत्यन्तं प्राचीना वर्तते, भवेन्नाम रामकथासमयो विंगतिसहस्राब्दीतोप्यतिदूरं पूर्वः । ग्रन्थस्तु ईसामसीतः पूर्वं पञ्चमशताब्द्यामेव ग्रथित इति ।

अत्रोच्यते, भगवन्, इयमुक्ति सारगून्या वर्तते । यतो हि कथामूलमत्यन्तं प्राचीनं भवतु । परं कोऽपि ग्रन्थकारो यदा ग्रन्थं निर्माति तदा भौगोलिकी स्थिति तु आत्मकालिकीमेव समक्षं रक्षति, तर्हि सैव सरणी रामायणनिर्माणसमयेऽप्यवलम्बितैवेत्यत्र नास्ति काचिद् विप्रतिपत्तिः ।

अत्र हि मया भौगोलिकी स्थिति पुरस्तादुपस्थाप्य रामायणनिर्माणसमयो निर्णीयते । यदि भूगर्भतत्त्व-वेत्तारो भूमिष्ठान् पदार्थान् परीक्ष्य शोणनदस्थितिं निर्णेष्यन्ति तदा मदीयं मतं खण्डितं मण्डितं वा भवेन्नाम, परमद्य यावत्तु बाह्यभूभागं दृष्ट्वा मया यो ह्यर्थः समुपस्थाप्यते स तु तावन्मन्तव्य एव गवेपकप्रवरैः ।

स्वर्गीयडाक्टरवेनिसमहोदयानां जीवनकाल एवायं लेखो लेखयित्वा आङ्गलभाषाया डाक्टरदेवदत्त-भाण्डारकरकरकमले समर्पित आसीत् इन्डियन् एन्टिक्वेरीनामके त्रैमासिकपत्रे मुद्रयितुम् । प्रतिजज्ञिरे च ते तथा कर्तुम्, परं कालवशाल् लेखोऽन्तर्धानं गतोऽभवत् मुद्रणकथा तु दूरापेता सजाता । परं यावन्तो गवेपिता विषया अत्रोपस्थाप्यन्ते तावन्तस्तत्र नासन् । तं च मदीयं लेखं दृष्ट्वा डाक्टरवेनिसमहोदया अवोचन् यत् तव कल्पनाया पुष्टं प्रमाणं नास्ति, भवेन्नाम रामायणकथा इतोऽपि प्राचीना, परं, भाषादि-दर्शनेन ग्रन्थस्तु अर्वाचीन एव प्रतिभाति । मया च तेषां पक्षस्तत्समक्षेव क्षपितः पूर्वोक्तयुक्तिजालैः । ते च मदीयोक्तिं निशम्य हसितुमारप्सत । न हि काचन विरुद्धा युक्तिस्तैस्तदोद्भाविता ।

बहूनामर्वाग्भावितानामस्माकं प्राचीनग्रन्थानामर्वाग्भावित्वसमर्थनेऽयमेव तीक्ष्णः खड्गः करे कलि-तोऽस्ति यद् अस्य ग्रन्थस्य भाषा प्राचीना नास्तीति । परं ते न जानन्ति नापि ज्ञातुं प्रयतन्ते यद् दृश्यमाने ग्रन्थे किं सर्वाण्येव पद्यानि गद्यानि वा समानरूपाण्येव सन्तीति । योऽपि कश्चन निर्णयसागरमुद्रितं रामायणं पश्येत्, ग्रेसियोमुद्रितं च पश्येत् स किं प्रभवेत् प्रवक्तुं यद् द्वयोर्भाषा समानकालिकीति । अपि च यदि मदीयषोडशमातृकेतिहाससरणिमवलम्ब्य रामायणस्य प्राचीनतमपाठं स्थिरीकर्तुं कोऽपि प्रय-तेत तर्हि अवश्यमेव निश्चिनुयाद् यत् कियत् प्राचीनं ग्रन्थरत्नमिदमस्तीति । दृश्यमानो वेदः पादव्यवस्थ-या व्यवस्थितो वाल्मीकप्रभवमहर्षेः पद्यावलीभ्योऽर्वाचीन एव । किञ्च यदि तेषां समये पादव्यवस्थया व्यवस्थिता ऋग् भवेत् तर्हि किम्प्रयुक्तमाश्चर्यं तेषां भवेत्, 'ततः सगिष्यो वाल्मीकिर्विस्मयं परमं ययौ ॥ ४१ ॥ तस्य शिष्यास्ततः सर्वे जगुः श्लोकमिमं तदा ॥ मुहुर्मुहुः प्रीयमाणाः प्राहुर्भूयश्च विस्मिताः ॥ ४२ ॥ समाक्षरैश्चतुर्भिः पादैर्गीतो महात्मना ॥ सोऽनुव्याहरणाद् भूयः शोकः श्लोकत्वमागतः ॥ ४३ ॥' इत्यादिसन्दर्भेण इतः पूर्वं पादव्यवस्था नासीदिति सूच्यते ।

(वाल्मीकीयादिकाण्डरहस्यनामधेयस्य लेखस्य अयं क्षुद्रोऽङ्गः । अपरे गवेपिता नूतना अशाः सारस्वत-सुपमायां द्रष्टव्याः) ।

श्रीरुद्रस्यार्यदेवत्वम्

अनन्तशास्त्री फडके

श्रीभगवान् रुद्रोऽतिप्राचीनकालात् वैदिकैरार्यैरस्यादरेण भवदा भवप्रकारेण प्रपूज्यते । वेदादिवपि तस्य वणनं च समुपलभ्यते । जयापि तद्विषयेऽनुनातनरूपेणपरैर्विद्वद्भिर्गयदेवमनेवाभियुक्तिभिर्मनीतिग्रस्तं संपादितम् । परन्तु अस्माकं दृढं मतं श्रीरुद्रो वैदिन आर्यदेवश्चेति । एतन्मतं संहितात्राह्मणग्रन्थस्य प्रमाणनूतनप्रदर्शितमरण्यं यथा यक्षस्तथा बलि" इति आर्येण चोपपादयितुं प्रयत्नोऽस्माभिः ।

प्रथमतो विचारार्थं द्विनाशं सूचनां प्रदक्ष्य पश्चादाधुनिकमतमनूय विचारं प्रारभ्यते ।

(१) वैदिकार्याणां मत्स्यतिप्राचीनतमसंक्रमणकाले प्रादुर्भूतानामनेकैर्वैदिकसूक्तानां मध्यस्थं यानि सूक्तानि प्राचानतमानि प्रवृत्तविद्यमानसंहितासुपलभ्यन्ते । बहुमन्यकानि काण्डप्रस्तानि । यान्युपलभ्यन्त तानि न समग्राणि, किन्तु ह्रस्वचनं विद्यादिचद् भागः, अत एवानेकदेवतावणनं सूक्तेषु दृश्यते इति मरविदिनमेव ।

(२) यदाधुनिकानां वैदिकैरार्यैः प्रजापतिरुद्रवरुणेन्द्रादिदेवताः सञ्ज्ञावातविद्युत्पञ्चमादिव पञ्च-महाभूतोत्पन्नं कायं दृष्ट्वा भीत्यादरेण वा सञ्ज्ञावानादिषु कल्पिता इति मतं तन्नास्मभ्यं रोचते, किन्तु परमप्राचीनतमे काले प्रजापत्यादिनाम्ना स्थिता समाजोत्पत्तिराष्ट्रोत्पत्तिश्चानुसंहारकारका देवा अस्मदा-दिवदामनः, तेषामेव वस्तुभूतं वृत्तं सूक्ताकारेण ऋषिसमाजे प्रादुर्भूतमपि बहुदेवसंक्रमण-परम्परमघर्षादिना विनष्टं सद् वैदिकार्याणां मघपसंक्रमणावस्थाममाप्त्यनतरं पुनस्तस्मीचीनदर्गे दृढस्थित्या पुनः परम्परया कथापनयनरीत्या जातसम्कारोद्भवजननेन कियतामेव पुनः संहितास्थसूक्तेषु ब्राह्मणेषु च प्रादुर्भूतम् ।

(३) वैदिकेष्वार्येषु तत्तत्प्रजापतिप्रभृतिप्रधानपुरुषैः प्रवर्तिता अनेका संस्कृतय आसन् । ताश्च कदाचिद् द्विरूपा कदाचिदेकरूपा कदाचिन्नानारूपाश्च । तामा परम्परं सधयः परम्परं मेलनं कदाचि-त्संस्कृतिप्रचारकस्य निमित्तेन केनचिद् बहिष्करणं चेत्यादिव समाजे स्वभावतः प्रवृत्तं भवदेवमपमेव प्रचरति स्मेति पुराणादिग्रन्थतः वेदादितः स्मृत्यादितश्च निश्चेतुं शक्यते । अस्तु, रुद्रस्यानायत्वेऽनुना-तनप्रदर्शितानां प्रमाणानां मध्ये कानिचिन्मुन्यानि चैतानि—

(क) ऋग्वेदे रुद्रस्य सूक्तानि सार्वत्रिसंख्याभिर्नायुपलभ्यन्ते । परन्तु इन्द्रादिदेवानां सूक्तानि बहूनि ।

(ख) अस्य वणनं पशुमनुष्यादिहिंसकत्वेन घोररूपेण भीत्युत्पादकप्रकारेण चोपलभ्यते न तथार्य-देवानामिन्द्रादीनाम् ।

(ग) शिश्नदेवा अस्माकं यज्ञे माऽऽगच्छन्त्विति प्रार्थना ऋषिभरिन्द्रं प्रति कृतोपलभ्यते “मा शिश्न-
देवा अपिमुर्द्धतं नः” (ऋ० ५।३।३)। तथा शिश्नदेवानां वध इन्द्रेण कृतः--

“धनं शिश्नदेवाँऽअभिवर्षसाभूत्” (ऋ० ८।८।१४) शिश्नदेवा नाम-लिङ्गस्य देवत्वेन पूजयितारः
शैवाः।

(घ) यजविध्वसेन श्मशाननिवासेन कौपीन-रुण्डमाला-सर्पादिधारणेन वृषभवाहनेन च स्पष्टम-
नार्यदेवत्वं भवति।

(ङ) रुद्रस्य यज्ञे मुख्यदेवतायागानन्तरमवशिष्टपदार्थेन यजनं स्पष्टमनार्यदेवत्वं निश्चिनोति।

(च) रुद्रप्रसादग्रहणस्य धर्मशास्त्रे निषेधात्, शिवलिङ्गानां श्मशाने, नदीतीरे, पर्वते वा स्थि-
त्यानार्यदेवत्वं स्पष्टीभवति।

(छ) ‘मोहंजोदारो’ प्रभृतिस्थानेषु ऋग्वेदप्राक्कालीना सस्कृतिरासीदित्युपलब्धप्रस्तरादिचिह्नै-
र्निश्चीयते। तत्रोपलब्धेषु प्रस्तरचिह्नेषु लिङ्गाधिक्यदर्शनेन ऋग्वेदपूर्वकालिका, अर्थादार्यसस्कृतीतिराजनार्य-
सस्कृतिरेकासीत्। सा च रुद्रदेवताकेति। एता कल्पना. प्रायो यूरोपदेशीयसशोधकैर्विद्वद्भिः प्रकटी-
कृता, तास्तथैव तेषामादरातिशयादनुकरणतत्परैरस्माकं भारतीयैः स्वीकृत्यात्मसात्कृत्वा तत्सदृशीः अनेका-
स्तत्र समेत्य च श्रीरुद्रदेवस्यानार्यत्वं स्पष्टमुद्धोषितम्।

यूरोपस्थविदुषामनालस्योद्योगप्रियत्वादिसद्गुणगणभूषितानां वयमधमर्णा एवेत्यस्मिन्विषये न
संशीतिर्यतस्तैरनेकेषु विषयेषु नूतनामाविष्कारसरणिं महता प्रयत्नेन निर्मायास्माकं पुरतो नूतन.
पन्थाः प्रकाशित इत्यतस्तेषां प्रयत्नो कौतुकावहो विशेषरूपेण भारतीयैरादरणीय इति निश्चितम्।
परन्तु तैर्यथैव स्वबुद्ध्या वैदिकपरम्परारहितया निश्चितं तत्तथैवास्माभिर्निमील्य चक्षुर्गृहीतव्यमिति
नास्मभ्यं रोचते। अस्माभिः स्वीययाऽविच्छिन्नया वैदिकपरम्परयाऽऽलोच्याविष्यं चोचितं चेदवश्यं गृहीतव्यं
नो चेत्सर्वथा त्याज्यमेव।

अत्र नास्त्येवास्माकमयं हठः पुराणमित्येव च साधु सर्वमिति। भारतीयानां वैदिकानां वेदविचार-
मरिदखण्डरूपेण, क्वचित्सरस्वतीवाभ्यन्तरलीनापि ब्राह्मणग्रन्थ-उपनिषत्-सूत्र-पुराण-रामायण-भारतादिभि-
र्ग्रन्थैरनेकरूपापि प्रवह्येवाधुनेति निश्चितम्। यद्यपि मध्ये मध्ये जनेकभिन्नसस्कृतिनदीकुल्यादिभिर्मिश्रित-
जलोऽपि वेदसिद्धान्तस्रोतः प्रवाहः सूक्ष्मरूपेण सर्ववाङ्मयसमुद्रं उपलभ्यत इति सर्वप्राचीनानां केषांचिदा-
धुनिकानामपि दृढमिदं मतम्।

इदमायणामिदमनार्याणामिति निश्चयकरणार्थमस्माकं पुरतः एकं परमप्राचीनमृग्वेदादिग्रन्थसमूहं
त्यक्त्वा नान्यत्किञ्चिदपि प्रमाणकोटिमाटीकते। तत्र भगवतो रुद्रस्य विषयत्वसाधकं किमुपलभ्यते तत्प्र-
थमत आलोचनीयम्।

रुद्रस्य यज्ञसाधकत्वेन^१ सुमखत्वेन^२ हविर्दातृत्वेन च वर्णनं लभ्यते, तथा देवश्रेष्ठत्वेन देवानां
निवामहेतुत्वेन चोपलभ्यते^३ तथा जीवैः प्रार्थनीये यज्ञेऽस्मान् भागयुजः कुर्विति प्रार्थना^४ दृश्यते। एवं देवानां

(१) त्वेषं वयं रुद्रं यज्ञसाधम् (ऋ० १।८।४।५)

(२) ‘कद्रुद्राय मुमखाय हविर्द’ (ऋ० ४।३।७)

(३) ‘श्रेष्ठो देवानां वमुः’ (ऋ० १।३।२६।५)

(४) ‘आनो भज वहिषि जीवशमे’ (ऋ० ५।८।१३।४)

नामस्य तादा बुद्धित्वमपि न प्राप्यते,^१ किञ्च रद्र ऐदवर्थेण जगत्सु श्रेष्ठ इत्यपि लभ्यते 'तथा देवोत्पादितस्य पापस्य नागवाऽग्नीनि यथतः प्राप्यते'

तथा रद्रो यज्ञाधिरातित्वेन,^२ देवानां प्रथमत्वेन, वस्तुत्वेन च वण्यत सुवर्णालङ्कारै रद्रक्षकान्तीति स्मूयते। एव रद्रप्रदत्तोपधीभि रतवपजीवा^३ प्राप्यते। किञ्च सब्रोवना हिण्णमित्र प्रिय^४ इत्यपि लभ्यते, तथा चिन्तित्वनाम मध्ये भिषक्त्वम^५ इति स्तूयत। एव च यो देवानां श्रेष्ठ, यज्ञस्य सागव, देवानां क्रोधपानरयोर्नागयिता, बहुसुवर्णालङ्कारभूषित, जगत्स्वस्वयणेण श्रेष्ठ, औपधीभि रक्षति दत्त्वा जनानां यज्ञे भागाहकारक, स्वयं यज्ञकर्ता, सुवर्णमिव सब्रोवप्रियो भिषक्त्वम, म आयविद्रोही यनविरोधिनाम-
नार्याणां देवश्चेति धनं न युक्तिमङ्गत्त ज्ञायते। रद्रवदिद्रम्याग्नेरपि यज्ञनाशकत्वं लभ्यते^६, अतो यननागको हतुर्नातायत्वं साधयति।

श्रीभगवतो रद्रस्य मेनापतित्वात्प्रवदा तस्य शुश्रुमहो रतत्परत्वेन च रद्रविषये भीतियुक्तस्थित्या तेन स्वयुत्तरीयपक्षता नागो न जनव्य इत्यभिप्रायेण तस्य स्तुति कृता ऋषिभि र्मोचितैः। तस्य मेनापतित्वम्,
अयं ते जम्भभिषक्पन्तु मेना^७ (ऋ० २।७।१६)

'इमा रुद्राय स्थिरधवने गिर भिष्रेषवे' (ऋ० ५।४।१३।४)

इत्याद्यनेकमन्त्रतो ज्ञातुं शक्यम्। यया रद्रविषये भीतियुक्त वणनं लभ्यते, नये रद्रविषयेऽपि। एव-
ञ्च भोत्पादुतादरत्वं वणनेनाम्य नानायदेवतात्वं साधयितुं शक्यम्।

अधुनाऽऽतिमहत्त्वस्य शिश्नदेवशब्दस्य विचार आगम्यते शिश्नदेवशब्द ऋग्वेदे—

मा शिश्नदेवा अपिगुरुं तं न (५।३।३।५) 'धनं शिश्नदेवाऽभिषर्पसाभूत्' (ऋ० १०।८।१९)

इत्यादिषु दरीदृश्यत। तं वृष्ट्वा यने शिश्नदेवानां निषेधकरणाच्छिश्नदेवानामि द्रष्टुं तद्विनाशो घनान् च म-
वनं लिङ्गानां लिङ्गाधारप्रस्तराणां च प्राप्तेर्मोहं जोदारो प्रभृतिस्वामेष्टत्वननजातपदायनगरादिष्वस्तान्नेपददानेन
धर्म्यादिचदेनम्या मन्त्रेण ऋग्वेदपूर्ववालिङ्गत्वकल्पनेन तस्या मन्त्रेण गायत्रिभ्रानामयदिनार्याणां कल्पनेन
ऋग्वेदे शिश्नपूजवानां यने निषेधेन मोहं जोदारो प्रभृतिषु लिङ्गानां दानेन च शिश्नदेवा नाम लिङ्गपूजवा
इत्ययम्य कल्पनेन च लिङ्गपूजाजनार्याणां मध्ये प्रचलिताऽऽसीत्, तल्लिङ्गं यस्य देवस्य साऽयनार्याणां
देव इत्येतत्त्वपत्तामाग्राग्यम्।

(५) 'आरे अस्मद् दैव्यं हृगे अम्पन्तु' (ऋ० १।८।५।८)

(६) 'श्रेष्ठो जानम्य रद्र भियाति' (ऋ० २।७।१६।३)

(७) 'जपमतां रपमो (पापस्य) दैव्यस्य' (ऋ० २।७।१६।७)

(८) 'जग्यवोचदधिवक्ता प्रथमा दैव्य' (ऋ० तै० म० रद्राध्यय १।६)

(९) 'गुत्रेभि पिपिने हिण्ण्यै' (ऋ० २।७।१६।९)

(१०) 'त्व दत्तेमी रुद्र गनमेभि गन हिमा अनीय भेषजेभि' (ऋ० २।७।१६।९)

(११) 'हिण्णमिव रोचने' (ऋ० १।३।२६।५)

(१२) 'भिषक्त्वम त्वा भिषजा शृणोमि' (ऋ० २।७।१६)

(१३) 'अयं गुनं गुमन्वमामृषस्व' (ऋ० २।६।२१।४) (हे रुद्र यज्ञस्य मृधा हिंसा मारु =
मार्कार्षीं सायणाचार्य)।

(१४) 'नमोऽग्नये मवघ्ने मवम्य मा यदोऽर्थात्' (तै० स० ३।२।४)

वैदिकभारतीयार्याणां संस्कृतिबोधकेष्वखण्डितपरम्परया प्राप्तेषु ग्रन्थेषु शिश्नदेवपदस्यार्थं क इति विचारणायां द्विसहस्रवर्षपूर्वकालिक यास्करचित् निरुक्तं यद्यस्माभिर्दृश्यते तदा शिश्नदेवपदं न लिङ्गदेवानां लिङ्गपूजकानां बोधकमुपलभ्यते । श्रीमता यास्केन (अ० ४ खं० १९) विपुणपदनिर्वचनप्रसङ्गे 'सशर्द्धदर्यो विपुणस्य' (ऋ० ५।३।३।५) मन्त्रो निर्दिष्टः, तत्र 'शिश्नदेवा अपिगुर्कृतं न' इत्यागतं तत्र शिश्नदेवपद-निर्वचनं 'शिश्नदेवा अब्रह्मचर्या' इति कृतम्, श्रीदुर्गाचार्येण, 'शिश्नदेवा शिश्नेन नित्यमव प्रकीर्णाभिः स्त्रीभिः साकं क्रीडन्त आसते श्रौतानि कर्माण्युत्सृज्य, तेऽपि युष्मदनुग्रहादिदमस्माकं ऋतम्-यजं, मा अपिगुः, मा आगच्छन्तु, नास्माकं तैरपि यजमभिगच्छद्भिरर्थोऽस्तीत्यभिप्रायः', इत्यादिनाऽत्र स्पष्टीकृतम् । श्रीमता सायणाचार्येणापि तथैव विवृतम् । एवं चाखण्डपरम्परावेत्तृभिर्यास्कादिभिः शिश्नदेवपदेनाब्रह्मचर्या एव गृह्यन्ते स्म ।

एव मूरदेवपदं 'मूरा अमूर न वयं' (ऋ० ७।५।३२) इत्यत्रागतम् । तत्रापि यास्केन 'मूरा-मूढा' इत्यर्थो दर्शितः । तत्र मूढो देवो यस्य इति विगृह्य मूढपूजक इत्यर्थकरणमसङ्गतमेव, शिश्नदेव इत्यत्रापि तथैव शिश्नं देवो यस्येति विग्रहकरणमसङ्गतम्, किन्तु यास्कादिभिः प्रदर्शितार्थग्रहणमेवोचितमिति सत्यान्वेपणपराणां मान्यं भवेत् । यदि शिश्नदेवगृहेन लिङ्गपूजकानामेव ग्रहणमिति दृढो हठश्चेत्तथापि सा लिङ्गपूजा वस्तुतः अग्निप्रतीकभूतस्य लिङ्गस्य पूजाऽऽर्येष्वेव प्रचलिताऽऽसीत् । एव चेन्द्रपूजाप्रधाने यजे तद्देवतात्वास्वीकर्तृणामागमनं मा भवत्विति प्रार्थनं त्वत्यन्तमुचितमेव । एवमिन्द्रप्राधान्यास्वीकर्तृणां नाग इन्द्रकर्तृको न विसवदत्ते व्यवहारेण । यथा संप्रति मुस्लीमलीगसमितौ तद्भिन्नानामागमनं निषिद्धं बलादागतानां नाशादिकं चोपलभ्यते, परन्त्वेतावता तेषां भारतीयत्वं कथं निवर्तयितुं शक्यम्, तथैव लिङ्गपूजका इन्द्रपूजकानां यजे नागच्छन्तु बलाद् यद्यागच्छेयुस्तर्हि तेषां नाशकरणेऽपि तेषामार्यत्वं कथं निवर्तत इति नैव जातुं शक्यते विना कल्पनात्, वस्तुतोलिङ्गपूजक इत्यर्थो नैव सम्भवति शिश्नदेवपदस्येति पूर्वं स्पष्टं प्रदर्शितम् ।

अथ भारतेऽन्यत्र च सर्वत्र लिङ्गपूजा कथं प्रचलिताऽतिपूर्वतमे काले, कथं वा शिवस्य यजात्पृथक्करणं, कथं वा रुद्रसूतानामल्पानामेवोपलब्धिः, कथं वा रुद्रस्य यजविध्वंसकरणं कथं वा तस्य प्रजापतिवधकरणं, कथं वा तस्य निर्माल्यस्य निषिद्धत्वमित्यादिगङ्गाजातस्य निराकरणाय वस्तुस्थिते प्रकाशनाय च प्रसङ्गागतं प्राचीनवैदिकसमाजसंस्कृतेरितिवृत्तं किञ्चित् प्रदर्श्यते—अतिप्राचीनतमे काले वैदिकसमाजस्य स्थितिः कीदृशी स्यात् इति कल्पनया सूक्ष्मदृशाऽलोच्यमाने वेदसहिताब्राह्मणादिभ्यः किमपि वृत्तं कल्पयितुं शक्यते । देवाः पूर्वं मनुष्यवन्मर्त्या आसन् विशेषप्रयत्नेनामरा जाना इत्यादिवेदमन्त्रतो ज्ञायते । यथा (ऋ० ५।३।४)

'तव श्रिया देव देवाः पुरुदधाना अमृत सपन्तः ।' तथा

'तव ऋतुभिरमृतत्वमायन्' (ऋ० ६।७।४), तथा

देवा वै मृत्योरविभ्युस्ते प्रजापति मुपाधावन् (तै० स० २।३।५।१) तथा

'मर्त्या हवा अग्रे देवा आसुः (शतः ११।२।३)

इत्याद्यनेकप्रमाणतो देवानाममर्त्यत्वं प्रयत्नसिद्धमिति ज्ञायते । एव च मनुष्यवदस्या भूमौ स्थिते देवसमाजे तत्र प्रकृष्टतमं स्वबुद्ध्या स्वशक्त्या च देवानां रक्षणकर्ता प्रजापतिः प्रथमतो देवशासकत्वेन स्थित उपलभ्यते । स च भूतभौतिकानां स्थावरजङ्गमानां सर्वेषामधिपतिरित्यपि वेदमन्त्रत उपलभ्यते,

'हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्' (ऋ० १०।१२।११) अयं मन्त्रः सर्वसहितास्वनेकवारं लभ्यते । तथा

‘प्रजापते न त्वदेनायथो विद्वा जातानि परिता उभूव’ (ऋ० ६।५।६२)

ह प्रजापते त्वन् आयो विद्वा जातानि परिता वभय मरुता मुष्यो रास्तीयथ । निम्बन्त
रात्रेणेम मय प्रदश्य प्रजापति प्रजाता पाता वा पाययिता वा’ इति निबचन च प्रदर्शितम् । (नि०
१०।६३) प्रजापतिना देवममाजेजेकानि माधुरायाणि मपादितानि, प्रजानिमाग देवानाममयमवनेोपाय
प्रदर्शन, स्वाध्यवस्यावर्णन, नियमाना निर्माण, वामयाम्यस्यानादिरर्णमुत्पन्नाना मवटाना निवारणाय
मनेकापायप्रदानादिनाऽमुरन्ता नमिन्यादिरानि वायाणि वेदमहिताभागना ब्राह्मणभागाश्च दाता प्रद
पयितुं गत्यन्त । तत्र वाचितिन्—

‘साऽरामयन् प्रजापति । भूय एव स्यात्प्रजायेयेति’ (श० ब्रा० ६।१।)

देवा वै मृयोऽग्निमुष्ने प्रजापतिमुपायाधन्’ (तै० म० ३।१।२।१)

‘प्रजापतिर्देवभ्यो यगान् यादित’ (तै० म० २।६।३)

म इद्र प्रजापतिमुपायाधन् । तमेया सायायाजयन्’ (तै० म० ३।१।१।१)

यन् देवा स्वरगन्तुहिदा गरीरममृतम्य नाभिम्’ (अथ० ६।१।१।६) दयार्द्रापाणि गृह-
मुपलभ्यन्ते ।

प्रजापतेर्देवतानामधिपतिवक्त्रे नदधिवारमात्ममात्रमुमिद्रवर्णादिराना प्रयन् प्रचलित अमी-
दयपि वस्तु गत्यन्ते । स्वात्माधिवारगणायै प्रजापतेरपि बहुतायाणि गर्तुमापतितानीत्यपि जानु
गत्यन्ते । तथाहि—मदा प्रजापतिना प्रजा निर्मितामन्त्रा ता प्रजापतिं त्यक्त्वा वर्णममोपे गता, वर-
स्ता परावर्तयितुं नैच्छन् । तदा प्रजापतिना तस्मै श्वेतपाददृष्टणपुं दत्तम् प्रजा पुनर्गतीना । ‘प्रजापति
प्रजा अमृजन् ता अस्मात् मृष्टा परार्चायन्त । ता वर्णममच्छन् । ता अर्चन् । ता पुनर्यायन् । ता
जम्भ न पुनरदात् । साऽरवीडर वृणीप्याय म पुनर्देहि । तासा वरमालभन् । म वृण एवागतिनादमवन्
(त० म० ३।१।१०), तथा प्रजापते प्रजास्य त्यक्त्वा गतामन्त्रा प्रजापतिनाग्निमाहाय्येन ता प्रत्यावर्तिता ।
‘प्रजापति प्रजा अमृजन् ता मृष्टा पराया एकाया न व्यायन्त । धमिना पयमच्छता’
(त० ब्रा० ३।१०) । तथा इद्र प्रजापतेरधिवारमकामयन् । तदा प्रजापतिना तस्मै महद्रपद्वी प्रदत्ता

इद्रा वै वृन् हवा सर्वा विजितीविजियावर्वात्प्रजापतिमहमेन्दमानानि । यमहानि-
द्रोऽभवन् । (ऐ० ब्रा० ३।१०) तथा प्रजापतिनाऽग्निना कामयमानायद्राय स्वतजमा निमित्त पदव
दत्तम् (त० ब्रा० ३।१।१०)

प्रजापत्यधिवारवालेनेन्द्रवर्णना आमन् । नेपा मध्ये स्वर्ग्येष्ट्याय विराधोऽपि प्रचलित स्म ।
इदार्चिगुहमये प्राप्तोऽपि विरोधादाह्ण्यानि लभ्यन्ते ।

न दवा मिथा विप्रिया आमन् । तेयायस्मै ज्येष्ठयायातिष्ठमानाश्चतुषा व्यशामन् । अग्नि
वमुभि, मामा स्त्रिन्द्रो महन्निवर्ण आदित्ये’ (तै० म० ३।१।११)

यद्यपि तत्प्राग्जनिमानेन्द्रवर्णप्रमुखा देवा अधिवारलप्सव आमन्, तथापि प्रजापते सवदव
मायन्व, मवज्येष्ठव, मवर्णमकतु स्वन्व, दृष्ट्वा तद्विरुद्ध प्रत्यय विमपि नाचग्नितवत् ।

अधिकारनिमित्तनदोपात्प्रजापतेरपि दवशोघोत्पादवा वेचनापराधा मजाता । त च केचन
नश्यन् । प्रजापतिना देवव प्राप्तेरपि पूर्वमनुजैश्चमुभि मह मोमपान वृन् तद् दृष्ट्वा देवास्त निनिद्रु ।

‘जामव शमन्युभवो वै देवेषु तपमा मोमपीयमम्यजन् देवा अपवादीभन्यन्’ (ऐ० ब्रा०

३।३०) तथा राक्षसेभ्यो वरं दत्तवान् येन सूर्याय पीडा, संजाता (तै० आ० २।२) अन्ततः स्वकुलस्थ-
कन्यावर्षणापराधं दृष्ट्वा सर्वेदेवैर्भृशं क्रुद्धैस्तदण्डकरणार्थं समील्य मन्त्रयित्वा सेनापतित्वाद् रुद्रो दण्ड-
करणार्थं नियुक्तः । एषा कथा शत० ब्राह्मणे 'प्रजापतिर्हवै स्वा दुहितरः...' इत्यादिनोल्लिखिता (१।७।४),
परन्तु तदण्डकरणसमये प्रजापत्यभिमानिभिः देवैः साक महान्सगरः संजातो महाश्च विध्वंसः संजातस्तत्र
प्रजापतिर्हत इत्येव निश्चीयते । यद्यपि शतपथब्राह्मणे प्रजापतेः शल्यनिष्कासनं ततः तस्याभिषेक
उक्तस्तथाप्यन्ते यज्ञ एव प्रजापतिरित्युपसंहारेण प्रजापतिहननानन्तरं प्रजापतिस्थाने देवैः तद्यज्ञ
सस्याप्याधिकारिणः प्रजापते कार्यं प्रचालितम् । अत एव ऋग्वेदे रुद्रस्य नृहन्तृविशेषणं सगच्छते
'ब्रव. कदग्ने रुद्राय नृघ्ने' (४।३।६) यद्यपि प्रजापतये दण्डकरणार्थं सेनापते रुद्रस्य पूर्व क्रुद्धाः सर्वे
देवमुख्या अनुकूला आसन् । परन्तु घोरतरप्रसङ्गे तस्मिन्निवृत्ते शान्तक्रोधैर्देवैर्विचारित दण्डस्थाने प्रजा-
पतेर्हननं संजातं रुद्रसकाशादतो रुद्रस्य यज्ञाद्वहिष्करणं कर्तव्यं तत्तथैव कृतम् । तेनापि रुद्रेण स्वाधि-
कारस्थापनार्थं पुनर्युद्धं कृतम्, तदा देवैस्तस्मै प्रधानहोमानन्तरमवशिष्टं होमद्रव्यं प्रदत्तम् ।

'देवा वै यज्ञाद्रुद्रमन्तरायन् स यज्ञमविध्यत् तं देवा अभिसमगच्छन्तः... तत् स्विष्टकृतं स्विष्ट-
कृत्वम् (तै० सं० २।६।८)

अस्य सर्वस्य विस्तारेण प्रदर्शनात्पर्यमेतद्रुद्रस्य यज्ञवहिष्करणमथवा यज्ञावशिष्टहोमद्रव्यप्रदाप-
नमार्याणामेव मिथःसंघर्षनिमित्तेन संजातं न तेन तस्यानार्यत्वं सिद्धयति ।

अतिप्राचीनतमे काले वैदिकसमाज एव मिथःसंघर्षनिमित्तके संगरे जाते सेनापते रुद्रस्य यज्ञाद्
मुख्यदेवतातो वहिष्करणे संजाते च रुद्रस्तत्सहकारिणश्च सर्वे स्वस्वार्गिन स्वस्वाभिप्रेतेषु समिध्-आत्म-
पाषाणादिचिह्नेषु समारोप्य तत्स्थानात्तिसृषु दिक्षु प्रस्थिताः सन्तः सर्वत्र पृथ्वीतले गताः ।

'रुद्रो वा एष यदग्निस्तस्य तिस्रः शरव्याः प्रतीची तिरश्चनुची' (तै० सं० ५।५।८) ।

प्रस्थानसमयेऽग्निहोत्री स्वीयमग्निं स्वात्मनि समिधि वा समारोपयतीति प्रसिद्धमेव श्रोत्रियेषु ।
एवञ्च रुद्रस्य तत्सहकारिणाञ्च यत्र यत्र गमनं संजातं पृथिव्या तत्र सर्वत्र प्रजापतियज्ञस्थानादानी-
ताग्निसमारोपणाधारभूतवस्तुनां तैः स्थापनं कृतम् । तानि च चिह्नानि रुद्रसेनास्थजनानां भिन्नभिन्नप्रका-
रेण स्थितत्वात्क्वचित्काष्ठमयानि, रत्नमयानि, सुवर्णमयानि, प्रायो बहुत्र प्रस्तरमयानीति सर्वत्राग्निप्रतीक-
भूतलिङ्गानामुपलब्धिः संजायते । अत एव भारते क्वचित् क्वचिज्ज्योतिर्लिङ्गानामपि स्थितिः समुचितैव ।
सेनापते रुद्रस्य सेनायामनेकप्रकारका जना आसन् काश्चन स्त्रियोऽपि विद्यन्ते स्मेत्यतः

'नमः कुलालेभ्यः कर्मारेभ्यः' 'नम आव्याधिनीभ्यो विविध्यन्तीभ्यः'

'असंख्याताः सहस्राणि ये रुद्रा अधिभूम्याम्' इत्यादिरुद्राध्यायस्थ वर्णनं समीचीनमेव प्रतिभाति ।

रुद्रस्य सर्वत्र वास आसीदिति बहुत्र बहुपुराणेषु भारते चोपलभ्यते । अस्य मेरुधामेति नाम
प्रसिद्धम् । (म० भा० अनु० ४।८।९१ कुंभकोण) किञ्च मूजवति पर्वतेऽप्यस्य वास आसीत्

'एतत्ते रुद्रावसं तेन परो मूजवतोऽतीहि' (वा० सं० ३।६१)

मूजवान् पर्वतश्च कैलासादपि परतरो विद्यत इति ज्ञायते (वायु० १।४७।१९) रुद्रसहकारिणां
रुद्रस्य च अन्यत्रान्यत्र देशे प्रक्रमणानन्तरं बहोः कालादनन्तरं प्रादुर्भूते प्रचलितसंहिताभागे यस्मिन्
इन्द्रस्येन्द्रप्रचालितसंस्कृतेश्च प्राधान्यमस्ति तत्र रुद्रसूक्तानामत्यल्पत्वमुचितमेव ।

प्रजापतिनाशानन्तरं वरुणोऽधिपतिः संवृत्तस्तदा वैदिकार्याणां जलमार्गत इतस्तत् गमनमासीदत एव
वरुणस्य जलेन सागरेण च सह सम्बन्ध आगतः (ऋ० २।२।४, ५।८।५।६, ७।६।४।२, १।१६।१।१४,
८।५।८।२) इत्यादिस्थलानि द्रष्टव्यानि, प्रजापतिसंघर्षानन्तरं प्रधानतया स्थितस्य वरुणराजस्य न्यायप्रिय-

त्वेन (ऋ० ७८-१३) भक्तदयागुत्या (ऋ० ७८६१५, ७८९१५) मवनृपत्वेन (ऋ० १०११३२१६) स्वावलम्बितवेन (ऋ० २१०८११) च वणनमुपलभ्यते। वरुणममृतनिर्गपि प्रचलितस्वैदमहितातोऽतिप्राचीनतमा यतश्शुन शपयतिप्रसङ्गे वरुणसम्पन्वदनेन प्रचलितग्राहणादिप्रयेषु परिगणितभनूप्य उलीनामुत्तम दशनेन च तस्या प्रयायास्तमम्बन्त्रिया वरुणदेवताया अतिप्राचीनतमत्व ज्ञायते।

वहो कागादनतर इन्द्रस्यापि चित्ते वरुणाधिनाग्मात्ममाकर्तुमिच्छा प्रादुर्भूता, तेन तत्रैव स्थिता-
ना, रुद्रपुत्राणा मरुता स्वपत्ने स्वनाहाय्यार्थं स्वीकार कृत। अत एव मरुता नाम 'इन्द्रवत' (ऋ० १०११०८१०) 'इन्द्रज्येष्ठा' (ऋ० ६१५१११५) इत्युपलभ्यते। मरुता रुद्रपुत्रत्व वण्यते—'आ ते पितमस्ताम्' (ऋ० २१०८११) इत्यत्र। प्रथमं इन्द्रस्य वरुणमेनापतित्वेन वणन लभ्यते अयादिद्रो वरुणसेनापति मजान (ऋ० ८१८०१६, ६१६८१२) तन उभयोर्मित्वा राज्यवरुण लभ्यत (ऋ० १११०११) तत इन्द्रेणैवाग्रिगज्यत्व त्रियने। अत्र विषयेऽनेवरुणस्य च मवाद आलोचनीय। अत्राग्नि वययति वहा कालान्मया पृथाविपनिम्यक्नोऽश्रुता ममेन्द्रोऽधिपतिविद्यते।

'वह्नी ममा अवरुणमन्तरिस्मिन्निन्द्र वृणान पितर जहामि (ऋ० १०११०६१४)

तन इन्द्रवरुणयोगिगज्य वम्येति विषये प्रसिद्ध सवादो द्रष्टव्य। (ऋ० ६१६२) अत्र

वरुण स्वमत्तावणन करोति

वरुण—'अह राजा वरुणो मया तावमुयाणि प्रथमाधारयन्।'।

एतत्वरुणइतिरेन्द्र स्वमत्ता वणयति—

'मा नर स्वत्वा वाजयन्तो मा वृत्ता ममरणे हवत। कृणोम्याजि मघवाहमिन्द्र इयमि रेणु-
मभिभूयोजा।' (ऋ० ४१६२) जस्तु। यथा धूर्ववीरत्वबोधक रुद्रपदमन्त्रविरोपमरुपेण धृत तयेद्रेण रुद्रविरोपण वयहस्तत्वम् (ऋ० २१०११६१२) महस्वनेत्रत्वम् (तै० म० ४१५१५) धृतमुपलभ्यत। अस्तु।

आर्याणा भारतादिस्थितिकालात्यग्मप्राचीनकाले मर्या देवा विशेषवागाद्युपायवरुणेन शरीर हित्वा स्वर्गं गतवन्त आमन्।

'येन देवा स्वराहृष्टृहृत्वा शरीरममृतस्य नाभिम्' (अथर्ववे० ६१११६)।

तदन्तर काले स्थितवद्भिलोकैस्मन्त्रालान्तर स्थितैश्च जनैरपि देवाना स्वगगनममृतमभवन च ज्ञात्वा अद्य यथा मामायशोकाना कल्पना मनप्यविनाशानन्तर भवन्ति, यथा च तै मृता स्वर्गं गता अग्नी लोना जले वाऽऽकाशे वेति कल्प्यते, तथा प्राचीनप्रजापतिरुद्रवरुणैर्नादिवाना स्वर्गगमनानन्तरम् तत्कालिकैर्जनैर-
ग्यादिषु तेषा स्थित्यादिकल्पनेन ततो वहो कालानन्तर प्रादुर्भूतमत्रादिभागेषु पञ्चभूतवणनरूपेण देवा-
द्याकाररूपेण च तेषा स्वगतानामिन्द्राग्निरुद्राणा वणन माधु मगच्छन् एव। अत एव रुद्रस्याग्निना सहा-
भेदरूपेण भेदरूपेण च वणन लब्ध मगतमेव।

मध्ये मध्ये प्राधायनेन प्रचलिता ममृतय क्षीयन्ते स्म, याश्च क्षीणास्ता पुनरपि प्रधानरूपेण प्रचलिता स्मेत्यपि वणन लभ्यते। यदा सर्वे देवा स्वर्गं गतवन्तस्तदा रुद्रोऽनेव स्थित—

'येनेन वै देवा दिवमुपादानमतय योऽय देव पशूनामीष्टे स इहाहीयत' (शन ब्रा० ११०१३११

इतेन इन्द्रादिसंस्कृतियवोचेन रुद्रममृते पुनरपि प्राधाय सूच्यते। तथैव प्रजापतिमस्कृतिरपि ग्राहणकाले विरोपरूपेण पुन प्रचलिता एवमयानामपि सस्कृतीना पुन पुन प्राधाय गौणत्व च कारणावादायानीयपि सूक्ष्मया दृग्गालोच्यमाने दरीदृश्यते। एव च वैदिकेन सवदेवाना वेदेषूपलभ्य-

मानं वर्णनं भौतिकघटनापरमेव कल्प्यते, परन्तु तन्नैव विचारचतुराणा चेतासि चमत्करोति । सर्वथा सारल्येन तल्लापनं दुःशकमेव ।

अस्तु, भारतीयैरायैरनेकदा सृष्ट्युन्नत्यर्थं प्रयत्नोऽकारि, यैश्च विशिष्टतपसानेकशास्त्राणि प्रकटीकृतानि, यैश्चास्माकं सर्वथोन्नतिपथे नयनं कृतं तेषामुपकारस्मरणार्थं स्वाभ्युन्नत्यै च तत्तद्देवतारूपेण स्थितस्य, जगत आदिभूतस्यानन्तस्य व्यापकस्य तत्त्वस्य प्रसादार्थं तत्तद्देवतानां यागादिना पूजनं समुचितमेव ।

रुद्रस्य निर्माल्यग्रहणं धर्मशास्त्रे निषेधकोटिमाटीकृतं इत्यपि नैव रुद्रस्यानार्यदेवत्वसाधयितुमीष्टे, सूर्यगणपतिदेव्यादिविषयेऽपि तथा निषेधोपलम्भेन तन्नैव च व्यवस्थायाः प्रदर्शनेन न निर्माल्यस्याशुद्धत्वं कल्प्यते, किन्त्वस्माकं तत्तद्देवतादीक्षाभावे निर्माल्यग्रहणाधिकाराभावेन तद्ग्रहणे पातित्यमेव बोधयति । अतः शिवदीक्षान्वितो भक्तो महाप्रसादसंज्ञकम् ।

सर्वेषामपि लिङ्गानां नैवेद्यं भक्षयेच्छुभम् ॥ (शिवपु० विश्वेश्वरसंहिता २२।११)

आधुनिकैर्ऋग्वेदादिवेदसंहिताब्राह्मणादिग्रन्थेषूपलब्धतत्तज्ज्यौतिषवर्णनाधारेण, भाषाव्याकरणाधारेण च कालनिर्णयो विहितः, स प्रचलितसंहितादिग्रन्थानां कथंचित्संभवेत्त्रापि बह्वचः संहिता ब्राह्मणानि च लुप्तप्रायाणि, याश्च संहिता ब्राह्मणानि चोपलभ्यन्ते, ताश्च तान्यपि प्रायोऽसंपूर्णरूपाण्येवेति खण्डितस्य यमयमीसूक्तस्य, पुरुरवउर्वशीसदारूपसूक्तस्य खण्डितस्य चोपलब्ध्या तथा ब्राह्मणग्रन्थेषूपलब्धानां खण्डितप्रायाणामर्थवादानां लाभेन च वक्तुं शक्यते । किं च ततः पूर्वमनन्तकाले कल्पनयापि निश्चेतुमशक्ये वैदिकसंस्कृतेः प्रादुर्भवनेन कथंकारं वा मोहेजोदारोप्रभृतिस्थानेषूपलब्धप्रस्तरादिविह्वलभारतसंस्कृत्यपेक्षया सिन्धुदेशीयसंस्कृतेः प्राचीनत्वं वैदिकसंस्कृतेश्च नूतनत्वं वा कल्पयितुं शक्यम् । किञ्च सापि वैदिकसंस्कृतिर्नासीदित्यपि केन दृढप्रमाणेन वक्तुं शक्यं, कथं वा सानार्याणां संस्कृतिः, कदाचिद्भारतस्थार्यावर्तदार्याणामनेकवारं बहिर्गमनं पुनश्चात्रागमनमनेकवारं सजातं संस्कृतेश्च वारं वारं सघर्षादिनिक्षेपेन संकोचो विकासश्च भवदित्यपि चक्रमेकमेव निश्चप्रचमेव सिन्धुदेशीयापि भारतीयसंस्कृत्यन्तर्गतैकदेशीयसंस्कृतिर्भवितुमर्हतीति निश्चितम् ।

अस्तु । एतत्सर्वमालोच्य विचारचतुराणां मनसि निश्चितं भवेद् भगवतो रुद्रस्यार्यदेवत्वमनार्यदेवत्ववैदिकत्वं चेति सभावयामः । अत्र विषये बहुवक्तव्यमन्यदवशिष्यते तद् 'रुद्र' सज्ञकेऽतिमहति निबन्धे विस्तरेणास्माभिर्विवेचितम् । किञ्च तत्रत्यं राजकीयसंस्कृतमहाविद्यालयस्य सारस्वतीसुषमानामपत्रिकासहकारिसंपादकत्वेन कार्यकरणसमये विशिष्टाङ्के (सन् १९४२) वर्णितमस्ति ।

अत्र बहूनि शङ्कास्थलानि विद्यन्ते इति जानीमः, यथा प्रजापतेः स्वदुहितृधर्षणस्य वेदे स्पष्टतया वर्णनस्योपलब्धेः कथं स्वकुलीयकन्याधर्षणं कथ्यते ? कथं वा प्रजापतेः पुनः जीवनस्याभिषेकस्य च वर्णनस्य विद्यमाने हननत्वप्रतिपादनम् ? कुत्र वा वास्तविकस्वर्गस्य स्थितिः । तत्सर्वमपि विस्तरेण संस्कृतिहासविकासनिबन्धे, विवाहसंस्कारसंकोचविकासनिबन्धे रुद्रनिबन्धे च प्रतिपादितम् ।

अत्र वर्णिताः कल्पना नैव सर्वथा नूतनाः पुराणादिषु ब्राह्मणादिभागेषु चैता एव कल्पना इतिहासरूपेण विवृता विद्यन्ते, ता एव केवलसंहिताब्राह्मणभागीयप्रमाणैः सङ्गतिं विधायतिसंक्षेपरूपेण प्रतिपादिताः ।

अयमेको देवताविषयविचारप्रकारो विदुषा पुरतः उपस्थापितः । एवमन्ये सर्वासां देवतानां तत्तत्संहिताब्राह्मणादिभागीयवृत्तवर्णनादिकमेकत्र स्थले कृत्वा भारतादीतिहाससाहाय्येन पुराणादिकसाधनेन सम्यगालोच्यते चेत्तदा नूनं वैदिकसंस्कृतेः सम्यक्स्वरूपं देवतातत्त्वस्वरूपं दर्शनानां प्रादुर्भावविकासभेदस्वरूपनिर्णयणं शिल्पमन्त्रायुर्वेदयोगशास्त्रादिक्रमादिज्ञानं च सम्यग् भवेदिति शम् ।

भारतीयवेपविमर्गः ।

रघुनाथशास्त्री,

महाह्वयम् मन्त्रिरीटकुण्डम्, सर्पान्वयम् सरसीरुहेयम् ।

महारक्षस्यलक्ष्मीस्तुभ्यम्, नमामि धिष्णु शिरसा चतुर्भुजम् । १ ।

अथातो वेपविमर्गः । यतो वेप एवागम्यान्मपि देश नीतं कम जीविका वित्तं वणमायम् पुस्तकं श्रीन्व वाञ्छन्त्याति । न नृणां विवेकेन पण्योऽपि विमर्गसन्त्युद्दिजन्ते च । वेप एव हि म्रियते पुरुषस्य वा मदनं भवति । इषयो परम्परागुणजननाय हि वण आवश्यको यथाऽहोर्गोणितापुत्र वान्स्यायन-प्रणी काममूत्रे (५ अधिवरणेऽध्यायेऽस्त्रीपुरुषाणीतरस्यापनप्रकरणे) — “य कञ्चिदुज्ज्वलं पुरुषं दृष्ट्वा स्त्री कामयते तत्रा पुरुषाऽपि योषितम् अपेक्षया तु न प्रवर्तते इति गाणिवापुत्र (८ सू०) व्याख्या — स्वकीय परकीय वा पुरुषमुज्ज्वलं वणवेगाभ्या दृष्ट्वा स्त्री कामयते सजातरागा भवति, पुरुषोऽपि योषितं मुज्ज्वला दृष्ट्वा कामयते, अपेक्षया तु कस्यचित्तायस्य न प्रवर्तते इति तत्र प्रयुज्यते, तदुभयोरस्य-उज्ज्वलवामित्वञ्च कायपितृत्वञ्च धीः, गाणिवापुत्रग्रहणं प्रावीण्यं यापनायम् । तथाचानाये मनुष्ये —

तस्या हि राक्षमानाया, सर्वं तद्राक्षते कुलम् ।

तस्या त्वर्गोचमानाया तत्तु न प्ररोहति । इति

न जाणमलवद्वासा भवच्च निमवे सति । इति चायम् ।

‘तत्र वेपा नेपय्य भूमिना चेत्यनर्थान्तरम्’ वेगोऽपि तत्रैव । यतो वेशे साधुवैद्यमहति इति वा वेश्या भवति । वेगो वेत्यागृहमप्युच्यते । तत्र वेपा वेश्यानटचराणा वृत्तिमाधनमयेपा तु प्रमाधनम् । अत एव वमवेपायन । ५।१।१००। इति पाणिनिमूत्रस्य वेपेण मपादी वेप्यो नट इत्युदाहरणम् । अवाप्य दाय्य इवप भमिवाम् । १म०६९२लो०दिनुपालवधे । य वणिर्लिङ्गो विदित इति च भारवि । तत्र वेपो यद्यपि प्रमाणं तथापि गरीन्मरक्षणाय वमपि तस्य सुस्वितमेव । तथा च चरकमहिताया सूत्रस्याने ५ अध्याये —

काम्यं याम्यमायुष्यमलक्ष्मीघ्नं प्रहृषणम् ।

श्रीमन्पाणिपदं दास्तं निर्मलाम्बरधारणम् ।

वृष्यं मोग्यमायुष्यं काम्यं पुष्टिबलप्रदम् ।

सामनस्यमलक्ष्मीघ्नं गद्यमात्यनिपेवणम्

धन्यं मङ्गल्यमायुष्यं श्रीमन् व्यमनमूदनम् ।

हर्षणं काम्यमोजस्यं रत्नाभरणधारणम् ।
मेध्यं पवित्रमायुष्यमलक्ष्मीकलिनाशनम् ।
पादयोर्मलमार्गाणां गौचाधानमभीक्षणः ।
पौष्टिक वृष्यमायुष्यं शुचिरूपविराजनम् ।
केगश्मश्रुनखादीनां कल्पन संप्रसाधनम् ।
चक्षुष्यं स्पर्शनहित पादयोर्व्यमनापहम् ।
वलयं पराक्रमसुखं वृष्यं पादत्रधारणम् ।
ईते प्रशमन वलय गुप्त्यावरणगंकरम् ।
घर्मानिलरजोऽम्बुध्नं छत्रधारणमुच्यते ।
स्खलत. संप्रतिष्ठान शत्रूणां च निपूदनम् ।
अवष्टम्भनमायुष्यं भयघ्न दण्डधारणम् ।
नगरी नगरस्येव रथस्यैव रथी यथा ।
स्वशरीरस्य मेधावी कृत्येष्ववहितो भवेत्” इति ।

अत एव शरीररक्षामपेक्ष्यैव तत्तद् देशेषु ते ते वेपाः सन्ति शीतवातातपसहाः । वस्त्रं हि शरीरस्याच्छा-
दनरक्षार्थं पत्रमिव तरुणाम् । तदभावे हि समूला अपि ते शुष्यन्ति । अत एव देशानुकूल एव वेपो
ग्राह्यो न त्वन्यदेशीयोऽनुकार्यः शरीरहितमिच्छता । तथा च लोके आभाणकः । ,यथा देशस्तथा वेप’
इति । वक्ष्यते च नाट्यशास्त्रोपन्यासावसरे—

देवजातिविशेषेण देशानामपि कारयेत् ।
वेपं तथा चाभरणं क्षुरकर्म परिच्छदम् ।
अदेशजो हि वेपस्तु न शोभा जनयिष्यति ।
मेखलोरसि बन्धे च हास्यमेवोपजायते ।” इति ।

नहि हैमवतानां भारवाणाञ्चैको वेपो हितकृत् । न चान्यदीयवेपानुकारेण लोके पूजा भवति,
पूजाया अवेषहेतुकत्वात् । तदुक्तम्—

‘गुणाः पूजास्थानं गुणिषु न च लिङ्गं न च वयः ।’

तत्र लिङ्गं वेप एव । अत एव च सर्वेऽपि देशभेदेन वेपभेदास्तत्तद्देशीयानां श्लाघ्या एव ।
तत्र नैकतमस्योपहासः साधुः । किन्तु मध्यस्थलमेव वरम् । तदुक्तं नैपथीये—

क्रमेलक निन्दति कोमलेच्छुः क्रमेलकः कण्टकलम्पटस्तम् ।
प्रीतौ तयोरिष्टभुजोः समाया मध्यस्थता नैकतरोपहासः । इति ।

तत्र वेपो नाम कृत्रिम आकारः । तस्य कृत्रिमत्वञ्च नानाक्रियानिर्वर्तितत्वात् । तथा हि वस्त्रभूपाकेश-
विन्यासाञ्जनाभ्यञ्जनादिक्रियाभिर्वेपो निर्वर्त्यते ।

तत्र नारीणां वेषाभिनिवेशवत्त्वान्नारीवेप एव प्रथम निरूप्यते । तत्रापि संयुक्ताप्रोपितभर्तृकावि-
धवाभेदेन संक्षेपतो नारीवेपस्य त्रैविध्येऽपि प्रथमं संयुक्तावेप एव प्रदर्श्यते । भर्तुः प्रवासे मण्डनादिनि-
पेधात् । तत्रार्धचन्द्ररूपं शिरसि धार्यं सौवर्णं भूषणम् ।

‘ये उच्यन्ते वदन्तु यस्मा यन्ति जनादनु ।

पुनस्तान् यन्तिया देवा नयन्तु यत आगता । ऋक्म म० १० अ० ७ म् ८५ । म० ३१ ।

भाष्यम्—यस्मिन् च द्विष्ट्यस्य चहन्तु ये यस्मा व्याधय अनुयन्ति प्राप्नुयन्ति जनाम् अस्मद-
विराधिन मवागताम् । यदा जनाद् यमाभ्यां नान पुनायन्तु प्रापयन्तु यन्तिया देवा यनाहं देवा
इन्द्रादयः, यत आगता यस्मात्ते यस्मा आगतास्तत्र ताप्रयन्तु ।

‘चित्तिरा उपग्रहण चक्षुः अभ्यञ्जनम् ।

द्याभूमि कोऽमीचिदयान् मूर्त्या पतिम् । म० १० अ० ७ म् ८५ म० ७ ।

भाष्यम्—चित्ति देवता उपग्रहणम् आ आमीनः, चक्षुः अभ्यञ्जनम् आ आमीन् । तथाहि
वृत्रस्य कर्त्तानिका परापतन् त्रिकुटुप्रामपवते तेन त्रैकुटुदनाञ्जनमजानीयेन च चक्षुषी आञ्जते, तच्च-
क्षुरेवाञ्जनमासीदिति द्याश्च नमिन् राग आमीत् कोशस्थानीये अमृताम् । यद् यदा मूर्त्या स्वरीय-
नवमर्तार सोममयात् आकृष्टं तद्वक्षुपारङ्गणायामन । अनेन चक्षुपारञ्जन स्त्रीणामावश्यक प्रमाघन
प्रतीयते । अथर त्रोत्तरीयञ्च वामोयुग तामा गाभिर्गृह्यमूत्रं प्रपाठस्य १ कण्डिकाया विवाहप्रकरण—
अहनेन वमनेन पनि परिदध्यात् या अत्रन्तप्रित्येतया ऋचा ॥ १७ ॥ भाष्यम्—अहनेनाधीतेनाधुणान
वमनेन वाममा पनि कया दत्ता गती परिदध्यात् परिधापयेत् या अट्टन्तप्रित्येतया ऋचा । मन्त्रस्तु—आ
या अट्टन्त प्रवयन् या अनन्त यान् देवो अन्ताभितोऽनन्तय ।

तास्या दयो जग्मा मय्यन्तव्यापुष्मनोऽ परिघत्स्व यास ॥ मन्त्रात्म्यम् ॥ ११५ ।

व्याख्या—या देव्यो द्युतिमय म्रिय इद वस्त्रमवृत्तन् वनिनवत्य मूर्त्याणि निमित्तवत्य
या अवयन् ऊनवय या अनन्त विस्मरितवत्य याश्च अन्तान् एतत्पदसकान् अभित उभयपारङ्गयो-
रततय तेनुप्रयिनवत्य ता देव्या दानादिगुणयुक्ता ह कये त्वा त्वा जग्मा जालन् यावन् सव्ययन्तु
परिधापयन्तु ह आयुष्मति इद वाम शग्धिस्त्व परिधान कुरुत्व ।

‘परिधत्त धत्त वाममेति च प्रावृता यज्ञोपवीतितीक्ष्णभ्युदानयञ्जपेन सोमोऽददद् गघर्वायेति
मू० । १८ । तत्र । भाष्यम्—परिधत्तैत्यनेन मन्त्रे प्रावृता वृत्तोत्तरीया वष प्रावृताम्, यज्ञोपवीतिनीम्, *
उपवीतवदित्यथ कुत स्त्रीणामुपवीतस्याभावात् । अभ्युदानयन् गृहदग्नेरभिमुखीभानयन् जपेत् सोमोऽददद्
इत्येतन्मन्त्रम् । पूर्वमूत्रानाहतवासोल्क्षणन्तु—

ईषदधीत नव इवेत मदुश यन्न धारितम् ।

अहन् तद् विजानीयाद् देवे वित्र्ये च वमणि ।

बृद्धहारीतस्मृति । १।१४६ ।

स्त्रीपरिधाने तु इनेनमित्यविवक्षितम् ।

धार्येदय रत्नानि नारीचेत्पतिसमुना ।

विधवा तु न रत्नानि कुमारी शुक्लवाममी ।

इति मत्स्यपुराणान् । शुक्लवाममी इत्यनेन कुमार्या अपि अघरीयोत्तरीये गम्येने । परिधानप्रकार-
माहतु ताहलिविनी । “न नाभि दगयेत् कुलधूरागुल्फाभ्या वाम परिदध्यात् न स्तनो विवृती कुर्यात्”
नत्वधुनेवाधरोक्त् परिधेयम् । तथा च पाणिनीय सूत्रम् । आप्रपद प्राप्नोति । ५-२-८ । पादस्याप्र
प्रपद तदभिव्याप्नोति आप्रपदीन पठ । अन्तर वह्निर्योगोपसव्यानयो । १।१।२६ । इति पाणिनिमूत्रा-

* पुराणस्य स्त्रीणा यज्ञोपवीतस्य विहितत्वात् यथाश्रुत साधु ।

दनेकशाटीपरिधानमपि गम्यते । नह्यनेकशाटीपरिधान विना बहिर्योग उपपद्यते । महाभारते सभापर्वणि द्रौपदीचीरहरणावासरे—

सा कृष्यमाणा नमिताङ्गयष्टि शनैरुवाचाथ रजस्वलाऽस्मि ।

एक च वासो मम मन्दबुद्धे सभा नेतु नार्हसि मामनार्य । ४७१ । अधरोरुकमपि शाट्यन्तः परिधीयमान स्त्रीवेषः, केवलं तु तदल्पवयस कुमर्या इत्येतदधरेति विवेषणाद् भाति । तदुक्तं व्याकरण-महाभाष्ये दशदाडिमादिवाक्ये । अधरोरुकमेतत्कुमार्या इति ।

ततो जवेनाभिससार रोषाद् दुःशासनस्तामभिगर्जमानः ।

दीर्घेषु नीलेष्वय चोर्मिमत्सु जग्राह केशेषु नरेन्द्रपत्नीम् । ३६९ । आर्यस्त्रीणा दीर्घकेशवत्त्व वेष आसीन्नतु कर्तनेन ह्रस्वीकृता.केशा इत्येतद्वाक्यात्प्रतिभासते । नील्या रक्ता शाटी तु स्त्रिया न धार्या ऋते पतिसमागमकालात् । तथा चाङ्गिरस्मृतिः ।

अत ऊर्ध्वं प्रवक्ष्यामि नीलीशौचस्य वै विधिम् ।

स्त्रीणां क्रीडार्यसभोगे गयनीये न दुप्यति । १२ ।

स्नान दानं जपो होमः स्वाध्यायः पितृतर्पणम् ।

स्पृष्ट्वा तस्य महापाप नीलीवस्त्रस्य धारणम् । १४ ।

नीलीरक्तं यदा वस्त्रमजानेन तु धारयेत् ।

अहोरात्रोषितो भूत्वा पञ्चगव्येन गुध्यति । १५ । वधूदुकूलदशा हसादिचित्रिता आसन्निति-कुमारसंभवपद्यदर्शनेनानुमीयते । तदुक्तम् ।

त्वमेव तावत्प्रविचारय स्थिरं कदाचिदेते यदि योगमर्हन् ।

वधूदुकूलं कलहंसलक्षणं गजाजिनं शोणितविन्दुवर्षि च । कुमारसभवे पार्वतीवर्णिसंवादे वासोविन्यास-विशेषस्तु तत्तद्देशाचारदवगन्तव्यः, तत्र दिङ्मात्र यथा काव्यमीमासाया कविरहस्यनाम्नि प्रकरणे ३ अध्याये—

आर्द्रार्द्रिचन्दनकुचापितसूत्रहारः सीमन्तचुम्बिसिचयः स्फुटबाहुमूलः ।

दूर्वाप्रकाण्डरुचिरास्वगुरुपभोगाद्, गौडाङ्गनासु चिरमेप चकास्तु वेषः ।

ताडङ्कवलानतरङ्गितगण्डलेखः, मानाभिलम्बिदरदोलिततारहारम् ।

आश्रोणिगुल्फपरिमण्डलितोत्तरीयः, वेषः नमस्यत महोदयसुन्दरीणाम् ।

आमूलतो वलितकुन्तलचारुचूडः, रञ्जूर्णालकप्रचयलाञ्छितभालभागः ।

कक्षानिवेशनिविडीकृतनीविरेपः, वेषश्चिरं जयति केरलकामिनीनाम् । इति । वात्स्यायनप्रणीते कामसूत्रे ४अधिकरणे १अध्याये एकचारिणीवृत्तप्रकरणे नानाविधा सयुक्तावेषाः । 'स्वेददन्तपङ्कदुर्गन्धश्च बुध्येतेति विरागकारणम् । २३ । "बहु भूषण विविधकुसुमानुलेपन विविधरागसमुज्ज्वल वास इत्याभि-गमिको वेषः । २४ । "प्रतनुश्लक्ष्णात्पदुकूलता परिमितमाभरण सुगन्धिता नात्युत्पणमालेपन तथा शुक्लान्यन्यानि प्रयीज्यानीति वैहारिको वेषः । २५ । कामसूत्रे ५अधिकरणे २अध्याये अभियोगप्रकरणे— 'तत्र मर्हाहगन्धमुत्तरीय कुसुम चात्मीय स्यादङ्गुलीयञ्च तद्वस्तात्ताम्बूलग्रहणं गोष्ठीगमनोद्यतस्य केशहस्तपुष्पयाचनम् । २१ । स्त्रीणा केशपाशे पुष्पग्रथनमित प्रतीयते । कामसूत्रे ६अधिकरणे १अध्याये गम्योपावर्तनप्रकरणे—

ताम्बूलानि स्रजश्चैव संस्कृतञ्चानुलेपनम् ।

आगतस्य हरेत्प्रीत्या कलागोष्ठीञ्च योजयेत् ।

व्याख्या—पञ्चनमिति सवत्र योग्यम् । कलागोष्ठीश्चेति चण्डात्वाद्यगोष्ठीश्च । इतो वा-
 यान् उवाच वाव्यस्य भेद प्रतीयते । तामसूत्रे ६अधिवर्णे १अध्याये तातानुवृत्तप्रकरणे वृषाभरणे
 तद्व्यमने वाऽऽरागस्याग्रहणमभोजनञ्च । १८ । नित्यमन्तरागयोग परिमितोऽप्यवहार । २१ ।
 व्याख्या—यत्तु नित्यमलङ्कारयोगिनीम्याद् इत्युक्तं तत्पत्यु परदेशादुपावनकाले द्रष्टव्यम् । परिमित
 इति, बहुभक्त्या प्रायगो वक्ष्याना दाववत्त्वात् तत्रापि स्निग्ध, न रक्ष, जगदिकास्तिवात् रक्षस्य ।
 । २१ । कामसूत्रे ६अधिवर्णे ५अध्याये लाभविशेषप्रकरणे—सर्वाङ्गिनोऽन्तरागयोग, गृहस्या
 दागम्यकरण, महार्हभण्डे परिचारकैश्च गृहपरिच्छदस्योऽङ्गरेति रूपाजीवानां लाभतिशय
 । २६ । व्याख्या—सर्वाङ्गिण इति । सर्वेष्वङ्गेषु यो भवति, उदागम्येति । सन्धानतः सम्भारतश्चेति ।
 महार्हमिति । लाहताम्रगजैः । परिचारकैरिति । यथाय्व वमणा परिचरन्ति ये । गृहपरिच्छदस्येति ।
 गृहमविधानकस्योऽङ्गवलेत्ययप्रधानाय । तद्व्ययसहिष्णोषनस्य नायकान्परिग्रहणमिति वनत । अयं प्रकृष्टो
 लाभतिशयो रूपाजीवानामिति । उत्तमाना मत्स्वपि गुणेषु रूपमेयाजीवो यामा, रूपस्य प्रधानत्वात् ।
 नान्यन्तु न मन्ति । तत्र ह्यस्य गुणानां पादावहाया मध्यमायमा । अत्र य प्रधानाय म गणितानाम
 म्येव । २६ । नित्यं गुणलमाच्छादनमपक्षुधमन्नपानं नित्यं सौगन्धिकेन ताम्बूत्रेण च योग
 महिष्यभागमलवरणमिति पुष्पमदामीनां लाभानिगय । २७ । व्याख्या—नित्यमिति । आच्छादन-
 मिति । परिचारीय प्रावाङ्गीयञ्च मदैव शुक्लम्, अर्कदर्शनत्वात् क्षुधमपनयति, सौगन्धिकेन सुगन्धि-
 नमूत्रेण चतुसमसादिना ताम्बूत्रेण च नित्यं योग, अतस्त्वर्गं गणितानां रूपाजीवानाञ्चास्त्येव । विशेषमाह
 महिष्यभागमिति । सुवर्णदेशेन युक्तमित्यय । २७ । तामसूत्रे ७अधिवर्णे १ अध्याये सुभगकरणप्रकरणे
 —नगरकुष्ठताम्रमपन्नानुलेपनं सुभगकरणम् । ८ । व्याख्या—नगरंति । तगरं तु दन्तभीतरापक्षिक
 न नेपाश्रय, कुष्ठं यच्छेत्, तालीमपन्नं प्रतीतम्, एतैरनुलेपनं शरीरस्य । ४ । 'एतैरेव सुपिष्टव-
 तिमालिप्याभ्यन्तरेण नरकपात्रे माधितमञ्जनञ्च । ५ । व्याख्या—अतैरेवेति । धर्तिमालिप्यं दुःस्वप्नयोम्
 अभ्यन्तरेण विभीतकननेन । माधितमिति । नरकपात्रे पाचितमित्याभ्याय । वज्रं तेन स्नेहतं योग्य,
 सुभगकरणमिति भग्नं योजनीयम् । ५ । पुननवामहदेवीमारिवाकुरण्डकोत्पन्नैश्च मिद्धं तैलमभ्यञ्जनम् ।
 ६ । व्याख्या—पुननवेति । पुननवा, महदेवी, दण्डोत्पन्न, साग्निवेति उत्पलमारिवा ग्राह्या, पुण्ड्रव
 प्रतीत । उत्पलपत्रमिति । यदाभ्यन्तरं, न ग्राह्यम् । शेषाणां मूत्रम् । मिद्धमिति । तैलविधानेन
 पक्वम् । एतैरेव रूपाय वरुणञ्च कृत्वा । तलमिति । तिलानाम् । अभ्यञ्जनं सुभगकरणम् । ६ ।
 तदपुनता एव नृजद्व । ७ । व्याख्या—पुननवादिचूणयुक्तां सज्जो धारितां सुभगकरणम् । ७ ।
 पत्रोत्पलनागवैशराणां शीपितानां चूर्णं मधुघृताभ्यामवलिह्य सुभगो भवति । ८ । व्याख्या—नागइति
 नागवैशर । पद्मादीनां वैशराण्येकीकृत्य मचूष्य, अवलिह्येति वमनविरेचनं कृत्वा, तत्रापि न तदैव
 सुभगो, मामादूर्ध्वदृष्टशक्ति । सुभग इति पुस्त्वमविवक्षितम् । ८ । तायेव तगरतालीनतमालपत्रयुक्ता
 न्यनुगिष्य । ९ । व्याख्या—पद्मादिवैशराणि तगरादियुक्तानि अनुगिष्येति । अनुलेपनं कृत्वा शरीरस्य,
 सुभगो भवति । ९ । मयूरस्याक्षितरक्षोर्नां सुवर्णनावलिष्य दक्षिणहस्तेन धारयेदिति सुभगकरणम् । १० ।
 व्याख्या—मयूरस्येति । यो १ विशीणवह । तरक्षोर्वेति । यो मत्त । स हि श्रीप्ते भावति । अमीति
 दक्षिण वामञ्च ग्राह्यम्, द्वयोरेव मामभ्यमित्याभ्याय । सुवर्णनावलिष्येति । शुद्धमुषणपत्रेण पुष्ययोगेन
 वेष्टित्वा । कामसूत्रे १ अधिवर्णे ४अध्याये नागरकवृत्तप्रकरणे—'तत्र रात्रिशेषमनुलेपनं माल्यं सिक्थ-
 वरण्डव मोगनिष्कपटिका मानुलङ्गत्वचस्ताम्बूलानि च स्युः । ८ । व्याख्या—तत्र वेदिनाया रात्रिशेष



बौद्ध देवी तारा की कांस्य-मूर्ति
 नेपाली कला
 ई० १६वी—१७वी शती

—मथुरा संग्रहालय

रात्र्युपपन्नशेषे सिक्थकण्ठक मिकथकसपुटिका सीगत्रिका सुगवद्रव्यनिवृत्त स्वेदापनोदाय तस्य पुटिका तमालादिपत्रमयी मातुङ्गत्वचो मुषवैरस्यापनादाय दुष्टमाम्ननिवारणायञ्च । ८ । काशीगण्डे ४ अध्याये मयुक्ताया प्रसाधन मौभाग्यवचनमुक्तम् । हरिद्रा कुङ्कुम चैव सिन्दूर वज्जल तथा । कूपसिकञ्च ताम्बूळ माङ्गल्याभरण शुभम् । १४ । वेगाम्बाराकपरीररवणादिभूषणम् ॥ भनुरामुष्यमिच्छन्ती दूरयेन पतिव्रता । १५ । काव्यमीमासायाम् ५५ अध्याये सौगन्देवेष ।

कृत कण्ठे निष्कोनहि विमुततन्वोमणिलता, वृगलीत्रापत्र श्रवमि, निहित कुण्डरमुचि ।

न कौण्डेय चित्र प्रमनमवधानं तु वमिन, समासनीभूनेनिधुवनविलासवनिताया । अयं तत्रैव नाना-विधात्रकारपत्ररचनादिप्रयुक्ता नानाविधानारीवेपा । तत्रैव ६ अध्याये—

नित्य स्वयिप्रचुरचित्रकपत्रमङ्गीताटङ्कताडनविपाण्डुरगण्डलेषा ।

स्निह्यन्तु रत्नरग्नारणाभिगम कामातिनतितनितप्रतटास्नस्थ ।

तत्रैव १० अध्याये—

पत्यु शिरश्च द्रकलामनेन स्पृश्येति मर्यापरिहामपूर्वम् ।

मा रञ्जयित्वाचरणौ कृताशीर्मर्त्येन ता निवचनं जघान । तत्रैव १३ अ०

तनन्मम श्यामलपट्टवञ्चुक विपाटयन् विन्चिदद्दृश्यनान्तरा ।

निधानस्थ्या स्थितशेषकुङ्कुममन्ताभिगम शक्त्वा वलावत ।

तत्रैवाग्रे—शोकाश्रुभिवामरवण्डिताना, मिक्ता कपोलेषु विगमिनीताम् ।

कातेषु कालाययमाचरन्तु, स्वतपायुष पञ्चलता बभूवु ।

पञ्चलता चन्दनादिहृता पत्रपुष्पलताद्याहृतय स्तनरूपोदपि ॥ तत्रैव मुखे वृत्तचन्दन तिलकवर्णनम् ।

शौचछत्रेनैव दीर्घं भुजमुग्रम्य भूवधू ।

निगामख्या करोनीय दशाङ्कतिलक मुखे । तत्रैवाग्रे १५ अ०

आलिख्यपत्रमिक्तागुणरणाभिगम रामामुक्तेभणमभाजितचन्द्रविम्बे ।

जात पुनर्विकसनावमरोऽग्रमस्येत्युक्ता मयी कुवलय श्रवणे चकार ।

अथ तत्रैव १३ अ० ज्योत्स्नायामभिसारिकावेप ।

हागे वक्षसि दन्तपत्रविनाद कर्णे दल कौमुद,

माग मूर्त्ति दुकूलिनी ननुलता रूर्परमुकौ स्तनी ।

वने चन्दनविदुरिदुयवल बाल मृणाळ वरे,

वेप किं मितं तप मुदग्नि गच्छद्रास्वया गिम्भित ।

अथ तत्रैव तमिन्नायामभिसारिकावेप

मूर्त्तिनीलदुकूलिनी भगमदै प्रत्यङ्गपत्रक्रिया

वाह मेचकरत्नरङ्गणभूनीकण्ठे ममागवली ।

ध्यालम्बालकवत्तरीरमग्नि वानाभिमागेन्मवे,

यत्सय तमसा भूगाक्षिविहित वेपे तवाचाय कम् ।

यानि नीगनिचोऽग्न्य तमिन्नास्वभिसारिका इति माहियदपणे । अथ सति कुञ्ज सतिमिग-पुञ्ज शील्य नीगनिचोऽग्न्य इति गीतगोविदे । निचोलआगुन्फग्नि कञ्चुकम् निचोल प्रच्छदपट इत्यमर । काव्यमीमासायामेव १५ अ० गुल्फवन वनतिलकमधुकुङ्कुमशब्दवाच्यम् ।

गुणानुरागमिश्रेण, यशसा तव सर्पता ।
 दिग्वधूना मुखे, जातमकस्मादर्धकुङ्कुमम् । तत्रैव १८अ०
 पुंनागरोधप्रसवावतसा वामभ्रुव कञ्चुककुञ्चिताङ्गय ।
 वक्त्रोल्लसत्कुङ्कुमसिक्थकाङ्का. सुगन्धतैला. कवरीर्वहन्ति ।
 मधूच्छिष्टं तु सिक्थकमित्यमर । अत्र सिक्थकपदेन सिक्थकाकारा पत्ररचनाकुङ्कुमकृता विव-
 क्षिता । इदञ्च नारीविशेषणम् । तत्रैवाग्रे वासन्तिको वेषः ।
 पिनद्धमाहारजनाशुकाना, सीमन्तसिन्दूरजुषा वसन्ते ।
 स्मरीकृते प्रेयसि भक्तिभाजां, विशेषवेषः, स्वदते वधूनाम् ।
 कर्पूरचूर्ण सहकारभङ्गस्ताम्बूलमद्रिकमुकोपकल्पितम् ।
 हाराश्च तारास्तनुवस्त्रमेतन्महारहस्य शिशिरक्रियाया । इति च । अथ ग्रैष्मो वेषः ।
 मुक्तालताश्चन्दनपङ्कदिग्धा, मृणालहारानुसृता जलार्द्रा ।
 स्रजश्च मौलौ स्मितचम्पकाना, ग्रीष्मेऽपि सोऽय शिशिरावतार ।
 कर्णे स्मेर गिरीष गिरसि विचकिलस्रग्लता पाटलिन्य
 कण्ठे माणालिहारो वलयितमसिताम्भोजनालं कलाच्यो ।
 सामोदं चन्दजाम्भस्तनभुवि नयने म्लानमाञ्जिष्ठपृष्ठे,
 गात्रं लोलज्जलार्द्रं जयति मृगदृशा ग्रैष्मिको वेष एव ।

इति च । सायकालिको वेषस्तत्रैव—

अभिनवकुणसूचिस्पर्धिकर्णे गिरीषं मरुवकपरिवारं पाटलादामकण्ठे ।
 स तु सरसजलार्द्रोन्मीलितः सुन्दरीणा, दिनपरिणतिजन्मा कोऽपि वेषश्चकास्ति ।
 मेघदूते उत्तरमेघे स्त्रीणा पौष्पी वेषरचना ।
 हस्ते लीलाकमलमलक वालकुन्दानुविद्धं नीता लोध्रप्रसवरजसा पाण्डुतामाननश्री ।
 चूडापागे नवकुरवक चारु कर्णे गिरीषं, सीमन्ते च त्वदुपगमज यत्र नीप वधूनाम् ।
 विराटपर्वणि स्त्रीवेषः । यस्य ज्याघातकठिनौ, बाहू परिघसंनिभौ । स गङ्खपरिपूर्णाभ्या, शोच-
 न्नास्ते धनञ्जयः । १९अ० १७श्लो० ।
 किरीटं सूर्यसंकाश यस्य मूर्धन्यगोभत ।
 वेणीविकृतकेगान्त. सोऽयमद्य धनञ्जय ।
 भूपितं तमलकारै कुण्डलै परिहारकै ।
 कम्बुपाणिनमायान्तं दृष्ट्वा सीदति मे मनः । १९अ० २६ ।
 कम्बुपदवाच्यानि शङ्खघटितवलयानीति नीलकण्ठी १३अ० विराटपर्वणि—
 सत्त्वोपपन्न. पुरुषोमरोपमः, श्यामो युवा वारणयूथपोपम ।
 आमुच्य कम्बुपरिहाटके शुभे, विमुच्य वेणीमपिनह्य कुण्डले । ११अ० ५श्लो० ।
 कुण्डले ताडङ्के कम्बूना शङ्खानामुपरिहाटके कनकमये वलये च परिमुच्येति नीलकण्ठी । मृच्छक-
 टिके १अङ्के स्त्रीवेषः ।

रक्ताशुक पवनलोलदशवहन्ती । २० ।
 प्रचलितकुण्डलघृष्टगण्डपाश्वा । २४ ।

ति त्व वटीतटनिवेगितमुद्वहन्ती, ताराविचित्रचिर रणानलपम् । ७७ ।

त्वा मूचयिष्यति तु मायममुद्भवोज्य, गघरा भीरु भुगगणि च नूपगणि । ७८ । तत्रैव ३ अङ्के—
विचलितनूपुरयुग, छिन्नने च मेगला गणितचिता ।

वश्यास्व मुन्दरतरा रत्नाङ्कुजाप्रतिवद्धा । १९ । तत्रैव ५ अङ्के—

वर्षेदत्तमुद्गिरता श्रवणात्तविग्मिना तदम्बेन ।

एस्मनोऽभिषिक्तो नृपमुत हव यौवराज्यस्य । २८ । अभिज्ञानशाकुन्तले १ अङ्के—

इपदीपचुम्बिनानि भ्रमरं मुकुमारवेसरिणानि ।

अवतसयन्ति दयमाना प्रमदा गिरीपकुमुमानि । ८ ।

तत्रैव १७ तुल्लावाक्यम् मयि अनमूये, अतिपिनद्धेन यत्वेन प्रियवदया नियन्त्रिताऽस्मि गिथिल्य
ताप्रदेतत् । तत्रैव दुष्यत्तवाक्यम्—

ज्यमधिनमनोना बल्य त्रेनापि तन्वी, विमिव न रुचिराणा मण्डन नावृनीनाम् । १७ । तत्रैव ४ अङ्के—

क्षीम वेनचिदिदुपाण्डुतराणा भाग्यमाविष्टानि,

निष्ठपूनस्वरणोपभोगसुम्भो लाक्षारम केन चित् ।

अग्येभ्या वनदेवनाम्न तत्पवभागेतिरिदत्तायामगणानि तत्त्विसग्योद्भेदप्रतिद्विभि । ८ ।

क्षीम, क्षुमाजगी तस्यास्त्वचो विकारभूत वस्त्र विवाहादिमङ्गलाभरे पग्धेय महाजनवेषपरि-
गृहीतञ्च पुराभूत् इदानीन्तनेस्तु पटवत्भिर्नाद्यापि तदप्रमुदम् । अवगुण्ठनमपि नागिवेपस्मन्त्रव ५ अङ्के—

वास्वित्त्ववगुण्ठनवनी नारी नातिपगिस्फुटशरीरगवध्या । १३ ।

सीमन्तरूप वेगवेपोऽपि सीमन्तिनीति स्त्रीनाम्नैव प्रमिद्ध । अयं च पुरुषमाधारण । यथा
नं पधीये—

द्विफालवद्धादिचकुरा शिरस्थितम् ।

मङ्गलमूत्र मूकमात्रमणिमूत्रयुत विवाहावसरे वधूवरे मस्वारगणपती विधानपादिजाने लघ्वा-
श्वलायनम्भूती चोपज्यते । नदिपुराणे सीमाग्यवनीमुद्दिश्य श्राद्धे इदानीमुपलभ्यमाना सर्वेऽपि वरवण-
वशवदयाद्यन्त्राग प्रायेण दुस्यन्ते । निष्ठवमार्गण्डेयपुराणे देवीमाहात्म्ये मध्यमचरित्रे २ अ० स्त्रीणामल
वारा—हार्त्तबूढामणिकुण्डलकटराधचन्द्रवेयूरनूपुरस्रवेयवाङ्गुलीयवनागहारम्पा श्रीदेव्यै प्रसाधनाय देवै
दत्ता । स्त्रीणामत्रवारविषयेपाणिनिमूत्रमपि । वणल्लाटावनलवारे । ८-३-६५ । वणिवा । वणलि
वार । गलाटिका । ललाटे चदनलिकम् । ललाटिकाचदनधूमगणिका । इति कुमारसम्भवे । कुल्कुणि
ग्रीवाम्य द्वाभ्यश्चकारेपु । ८-२-९६ । प्रवेयको हार । अयं प्रोपिनपतिवावेप । वासीमण्डे ४ अ०—
वार्पायै प्रापिते ववापि, मवमण्डनवज्रिता । १० । तदुक्तं याज्ञवल्क्येन—

श्रीडा शरीरमस्वार, समाजोत्सवदशनम् ।

हाम्य परगृहे यान त्यजेत्प्रोपिनमतु वा । कामसूत्रे ४ अधिकरणे १ अध्याये प्रवामचयाप्रवरणे—
'प्रवामे च मङ्गलमात्रभारणा देवतोपवामपरा वार्पाया स्थिता गृहानवेदोत्त ।' सू० ४३ । व्याख्या—
मङ्गलमात्रभारणं यत्स्ववलायिक यस्या सा । कामसूत्रे ६ अधिकरणे २ अध्याये वान्तानुवृत्तप्रवरणे—
'प्रापिते मृजाऽनियमश्चालनारस्य प्रतिषेध । मङ्गलत्वपेक्षयम्, एकं द्राघ्यवलयं वा धारयेत्' सू० ८४ ।
व्याख्या—मृजाऽनियमं शरीरासकृति । अभिज्ञानशाकुन्तले ७ अङ्के—

'वमने परिधूसरे वमाना नियमक्षाममुखी धृतवेषिण ।

अतिनिष्कण्ठस्य गुद्धशीला मम दीर्घ विरहव्रतं विभर्ति ॥२१॥ वाल्मीकीयरामायणे सुन्दरकाण्डे हनूमद्वाक्यम्—“न रामेण वियुक्ता सा स्वप्नुमर्हति भामिनी । न भोक्तु नाप्यलंकर्तुं न पानमुपसेवितुम् ॥”

अथ विधवावेपाः । काशीखण्डे ४७ अध्याये—

‘विधवा कवरीबन्धो भर्तृबन्धाय जायते ।

शिरसो वपनं तस्मात्कार्यं विधवया सदा ॥ ७४ ॥”

नचाङ्गोद्वर्तनं कार्यं स्त्रिया विधवया क्वचित् ।

गन्धद्रव्यस्य संयोगो नैव कार्यस्तया पुनः ॥ ३९ ॥”

‘कञ्चुकं न परीदध्याद् वासो न विकृतं न्यसेत् (वसेत्) ॥ ३ ॥”

व्याख्या—विकृतं विशेषेण कृतं चित्रमित्यर्थः । अङ्गिरस्मृतौ—‘मृते भर्तरि या नारी नीलीवस्त्रं प्रधारयेत् भर्ता तु नरकं याति सा नारी तदनन्तरम् ॥ २१ ॥”

अथ पुरुषवेषाः ।

तत्र प्रथमं बालवेषः । तत्रापि कस्यचित्परम्पराप्राप्तं पद्यम्—

‘दिगम्बरं गतव्रीडं जटिलं धूलिधूसरम् ।

महापुण्येन पश्यन्ति धन्याः शिवमिवार्भकम् ॥’

‘बालग्रीवेव व्याघ्रनखपङ्क्तिमण्डिता’ इति विन्ध्याटवीवर्णने कादम्बरी ‘बालानां तु शिखा प्रोक्ता काकपक्षः शिखण्डकः’ इत्यमरः । ‘चलकाकपक्षकैरमात्यपुत्रैः इति रघुः ।

‘बालानां कपोलसमीपशिखा काकपक्षः’ इति रामायणतिलके बालकाण्डे ।

अथ ब्रह्मचारिवेषः । तत्र ‘पञ्चचूडाङ्गिरसो मुण्डा भृगवः एकचूडाऽन्ये’ इति पारस्करगृह्यसूत्रे चूडाप्रकरणे । आपस्तम्बधर्मसूत्रे—‘जटिलः’ प्रथमप्रश्ने २क३१सूत्रम् । व्याख्या—जटावान् स्यात् ॥

शिखाजटो वा वापयेदितरान्’ सू० ३२ । एतस्यैव संग्राहिकास्मृतिः—

‘मुण्डो वा जटिलो वा स्याद्धवा स्यात्शिखाजटः ।’ अथ तस्ये दण्डः—

‘ब्राह्मणो वैल्वपालागौ क्षत्रियो वाटखादिरौ ।

पैलवौदुम्बरौ वैश्यो दण्डानर्हन्ति धर्मतः ।’ मनु० २अ०श्लोक४५ ।

‘केशान्तगो ब्राह्मणस्य दण्डः कार्यः प्रमाणतः ।

ललाटसंमितो राज्ञः स्यात्तु नासान्तिको विशः ॥” ४६ ॥

‘ऋजवस्ते तु सर्वे स्युरव्रणाः सौम्यदर्शनाः ।

अनुद्वेगकरा नृणां सत्त्वचो नाग्निदूषिता ॥ ४७ ॥’

आपस्तम्बधर्मसूत्रे—‘पालाशो दण्डो ब्राह्मणस्य नैयग्रोधस्कन्धजोऽवाएग्रो राजन्यस्य वादर औदुम्बरो वा वैश्यस्य, वाक्षो दण्ड इत्यवर्णसंयोगेनैके उपदिशन्ति ।’ १ प्र० २क०३८मू० । पालाशदण्ड आपादपदेनापि व्यवह्रियते । ‘अथाजिनापादधरः प्रगल्भवाक्’ इति कुमारसंभवे । ‘पार्णवैल्वश्वत्थदण्डाः’ गोभिल गृह्यसूत्रे २प्र० १०क० १०सू० । व्याख्या—पार्णः पालाशः वैल्वः आश्वत्थ इति वर्णक्रमेणः दण्डाः ।

अथ तस्य वस्त्राणि

‘कार्णरौरववास्तानि चर्माणि ब्रह्मचारिणः ।

वसीरन्तानुपूर्व्येण शाणक्षौमाविकानि च ।’ इति

ब्रह्मचारिप्रवर्णने मनु । व्याख्या—काष्णं कृष्णमूगं चम । रग्विन्दुमाम्ना, गीमूगो वा ।
 वस्नाज । एतच्चर्मणि वणत्रमेण ब्रह्मचारिणा परिधेयानि । गान क्षीममाविनश्च वस्त्र वणत्रमेण
 धायम् । आपन्मन्धमसूत्रे—‘हारिणमेणेष वा कृष्ण ब्राह्मणस्य’ १प्र०३०३१०० । व्याख्या—हरिणो मूग,
 एणो मूगा । ‘गेरव राजन्यस्य’ मू०५ । ‘रग्विन्दुमान् मूग’ इति तदृन्ती । ‘वस्नाजिन वयस्य’ मू०६ ।
 ‘वम्बलश्च’ मू० ७ । व्याख्या—प्रावर्णमेव मवेपाम् । ‘अजिन त्वेवोनर धारयेत्’ मू० १० ‘गानक्षी-
 माजिनानि’ मू० ४० । व्याख्या—वणत्रमेण परिधेयानीयम् । ‘वापाय चो वस्त्रमुपदिशन्ति’ मू०६१ ।
 व्याख्या—वापाय गैरिवरक्वम् । ब्राह्मणस्येति गेप, एतस्योपदेशमागत्वात् । ‘माञ्जिष्ठ राजन्यस्य’
 ‘हारि वयस्य’ २३० २२०० । गोमिलगृह्यसूत्रे २प्र०१०७०—‘क्षीमगानवापांमौर्णायेषा वननानि’
 मू०७ व्याख्या—अत्राद्यस्य क्षीमो द्वयस्य ब्राह्मणविषयत्वं वक्ष्यति विवक्ष्येन ‘क्षीम गान वा वसन ब्राह्मण-
 स्य इति । ‘ऐणेरौरौवाजायजिनानि सू०८ त्रमेणेतिगेप । अयं तस्य मेखला । आपन्मन्धमसूत्रे
 ‘मौञ्जी मेखला त्रिवृद्राह्मणस्य विविधविषये दक्षिणावृत्तानाम्’ १प्र० २७०३२१०० । व्याख्या—‘गन्तौ
 मत्या प्रदक्षिणावृत्ताना मुञ्जानामियम् । ब्राह्मणस्येति गेप । ‘ज्या राजन्यस्य’ ३६०० ‘मौञ्जी वा-
 योमिथा’ ३५०० ‘धाविभूत वयस्य’ ३६०० ‘मैरी तामूगी वयेवे’ ३७०० व्याख्या—सीरावाहोत्र
 रज्जु । तामत्रो मूगद्वयमनो ब्रह्मणस्य त्वचा ग्रथिता तामली । गोमिलगृह्यसूत्रे—‘मुञ्जवागताम्बल्या
 रक्षाना’ २प्र०१०७०१००० व्याख्या—मुञ्जवागी प्रसिद्धी, तम्बलं गण उच्यते ।

‘मौञ्जी त्रिवृत् सभा दग्धगा वापा विप्रस्य मेखला ।

क्षत्रियस्य तु मौर्वी ज्या वयस्य क्षाणतान्तवी ॥

मुञ्जालामे तु वनव्या कुदात्म तपक्वजं । त्रिवृता ग्रथितेवेन त्रिभि पञ्चभिरेव वा ॥’ इति मनु ।
 बाल्मीकिरामायणे बालकाण्डे ब्रह्मचारिण उपयुक्ता पदाया कुलवक्तुं करामायणगानावसरे चतुयस्यो—

‘प्रमन्नो वल्च उ वदिचद् ददौ ताम्या महापता ।

प्रीत वदिच मुनिस्ताभ्या सम्यित वल्ग ददौ ॥

अयं कृष्णाजिनमदाद् यनसूत्रं तयापर ।

वृक्षमयस्तदा प्रादात् वीपीतमपरो मुनि ॥

वापायमपरो वस्त्रं वीरमय ददौ मुनि ।

वदिच वमण्डल प्रादामौञ्जीमयो महामुनि ॥

ताभ्या ददौ तदा हृष्ट कुठारमपरो मुनि ।

जटात्रघनमयस्तु बाण्डरज्जु मुदावित ॥’ इति ।

व्याख्या—वापाय ब्रह्मचारिणाय कुमुभरक्व वस्त्रम् । वीरं वण्डपटम् । जटात्रघनं बाण्डर-
 पाण्डादिमूलनिमित्तगणनाम् । उपर्युक्तानि ब्रह्मचारिधार्माणि प्रनीयन्ते । अयं ब्रह्मचारिणा वणत्रमेण
 यनोपवीतानि ।

‘वापायमुपवीत स्याद्विप्रस्योद्वृत्तं त्रिवृत् । गणसूत्रप्रयं राज्ञा वक्ष्यस्याविवक्षीत्रिवम्’ मनु २अ०
 ४४६१०० हारीतस्मिन् ६अध्याये—

‘अजिनं दण्डकाष्ठं च मेखलाञ्चोपनीतवम् ।

धारयेदप्रमत्तश्च ब्रह्मचारी ममाहित ।

छत्रं चापानहं च गत्रमान्यादि वर्जयेत् ।’

अथ स्नातकस्य वेषाः । आश्वलायनगृह्यसूत्रे अ० ३३खं ०८—अथैतान्युपकल्पयेत् समावर्तमानो मणि कुण्डले वस्त्रयुग छत्रमुपानदयुगं दण्डं स्रजमुन्मर्दनमनुलेपनमाञ्जनमुष्णीपमित्यात्मने चाचार्याय च । वौधायनसूत्रे १प्र० ३अ०—‘अथ स्नातनकस्या’ १ । ‘अन्तर्वास्युत्तरीयवान्’ २ । स्यादिति शेषः । अन्तर्वासिः कटिसूत्रं तद्वान् अन्तर्वासी स चोत्तरीयवान् स्यादित्यर्थः । कटिसूत्रं गृहस्थस्यापि वाल्मीकीयरामायणे सुन्दरकाण्डे हनूमत्कतृकप्रसुप्तरावणवर्णनावसरे—

श्रोणीमूत्रेण महता मेचकेन सुसवृतः । इति ।

वौधायनधर्मसूत्रे तत्रैव—‘वैणवं दण्डं धारयेत्’ ३ । अङ्गुष्ठप्रमाणा मूर्धपरिमिता (मुखपरिमिता) यष्टिर्दण्डः । ‘सोदकञ्च कमण्डलुम्’ ४ । वारयेदिति शेषः । ‘द्विजोपवीती’ ५ । ‘उष्णीषमजिननुत्तरीयमुपानहौ छत्रञ्चोपासनञ्च दर्शपूर्णमासौ च’ ६ । ‘पर्वसु च केशम्भश्रुलोमनखवापनम्’ ७ । केनाः मूर्धजा । श्मश्रु मुखजम् । लोमगुह्यप्रदेशजम् । नखाः करजादयः । आपस्तम्बधर्मसूत्रे स्नातकधर्मप्रकरणे १प्रश्ने—‘सर्वान् रागान्वाससि वर्जयेत्’ १० । ‘कृष्णञ्च स्वाभाविकम्’ ११ । अपीति शेषः । ‘अनुद्भासि वासो वसीत’ १२ । अनुद्भासि अनुल्बणवर्णम् । ‘अप्रतिकृष्टञ्च शक्तिविपये’ १३ । व्याख्या—प्रतिकृष्टं निकृष्टं जीर्णं मलवत्स्थूलञ्च तद्विपरीतमप्रतिकृष्टं तादृशं वासो वसीत शक्तौ सत्याम् इतिहरदत्तीयोज्ज्वलावृत्तौ । ‘दिवा च गिरसः प्रावरणं वर्जयेत् मूत्रपुरीषयोः कर्म परिहाप्य’ । तत्रैव । परिहाप्येत्यस्य वर्जयित्वेत्यर्थः । गृहस्थस्यापि यथायोगमेते धर्माः । अथ गृहस्थवेषाः । आपस्तम्बधर्मसूत्रे गृहस्थधर्मप्रकरणे २प्र०—‘नित्यमुत्तरं वासः कार्यम्’ ॥ २२ । गृहस्थस्य नित्यमुत्तरं वासो धार्यमित्यर्थः ।

“जलतीरं समासाद्य, तत्र शुक्ले च वाससी ।

परिधायोत्तरीयञ्च, कुर्यात् केनान्नधूनयेत् । ३४ ।

न रक्तमुल्बणं वासो, न नीलञ्च प्रशस्यते ।

मलाक्तं गन्धहीनञ्च, वर्जयेदम्बरं बुध । ३५ । हारीतस्मृति

सदोपवीतिना भाव्यं, सदा वद्वगिखेन च ।

विगिखो व्युपवीती च यत्करोति न तत्कृतम् । इत्यपि स्मर्ययते ।

कामसूत्रे १अधिकरणे ४अध्याये नागरकवृत्तप्रकरणे—‘स प्रातस्तथाय कृतनियतकृत्य गृहीतदन्तधावनः मात्रयाऽनुलेपनं धूपं स्रजमिति गृहीत्वा दत्त्वा सिक्थकमलक्तकञ्च दृष्ट्वाऽऽदर्शं मुखं गृहीतमुखवासं ताम्बूलं कार्याण्यनुतिष्ठेत्’ १६ । व्याख्या—मात्रयेति । प्रभूतानुलेपनादिग्रहणादनागरकः स्यात् कार्यानुष्ठाने प्रस्तुतत्वात् । धूपमगुर्वादिना, स्रजं शेखरकमापीडं वा, अलक्तकं विशिष्टरागार्थं दत्त्वेति । अर्थादोष्ठयोः । ईषदार्याऽलक्तपिण्ड्या दृष्ट्याऽऽर्शं ताम्बूलमुपयुज्य सिक्थगुटिकया ताडयेदित्ययं क्रमः । आदर्शं मुखमवलोक्य मङ्गलार्थं प्रसाधगुणदोषज्ञानार्थञ्चेत्यर्थः । ‘नित्यं स्नानं द्वितीयमुत्सादनं तृतीयकफेनकं चतुर्थकमायुष्यं पञ्चमकं दशमकं वा प्रत्यायुष्यमित्यहीनम्’ १७ । व्याख्या—प्रत्यहं स्नानम् ओजस्कृत्वात् पवित्रत्वाच्च । द्वितीयकमिति । यस्मिन् दिवसे कृतमुत्सादनं तदनन्तरदिनं प्रथमतस्माद्वितीयेऽङ्गि शरीरदार्ढ्यार्थं स्यात् । एकान्तरितमित्यर्थः । उत्सादनमुद्वर्तनम् । तृतीयकमिति । तृतीयेऽङ्गिजडघ्नो यो फेनको देयः स्यात् । द्विदिनान्तरित इत्यर्थः । अन्यथा ऊर्ध्वं जडघ्ने कर्कशे स्याताम् । चतुर्थकमिति । त्रिपक्षस्य च श्मश्रुनखरोमाणि वर्धयेदित्ययमागमः । अत्र केषाचिन्नागरिकाणामुपायभेदात्कालभेदः । तत्रायुष्यं श्मश्रुकर्म, क्षुरेण तच्चतुर्थेऽङ्गि स्यात् । दिनत्रयान्तरितमित्यर्थः । कर्तर्या तु पञ्चमकमेव स्यात् ।

निवदनम्

इय विचारितो वेपो देवाभ्यामभ्यासा ॥
 परप्रणयता यान्ति परानुवृत्तिता यत ॥ १ ॥
 ऐदयुगोनो वेपम्नु, दाग्निद्विपदरमनिनाम् ।
 स्वच्छामाश्रप्रवृत्तत्वात् न व्यवस्थातुमर्हति ॥ २ ॥
 दगो व्यवस्थितो वेप वृत्त वेप व्यवस्थितम् ।
 भाषा व्यवस्थिता उपे मर्व वेपे व्यवस्थितम् ॥ ३ ॥
 वेपेणाद्रियते गवे वेपग पग्निभूयते ।
 ददो तनूजा हग्ये हगयाभिमहाविपम् ॥ ४ ॥
 परवेपानुवारी हि परगौरवभावन ।
 तस्मान्म्वन्नाथवदत् परवेपो न मेयनाम् ॥ ५ ॥



“प्रत्यक्ष-विमर्शः”

अनन्तरामशास्त्री

अयि गुणलोभ्याः सभ्याः ।

नाविदितन्त्रभवताम्भवतां यदत्र जलचर-स्थलचर-स्थास्तुचरिणु-नैकविध-प्राणि-संकुले निखिले प्रपञ्चजाते विश्वजनीन-विश्वव्यवहारविषय-वस्तुनो यथार्थतो विज्ञानं प्रमाणमन्तरा नैव संसिध्यतीति । तदुक्तमभियुक्तैः—‘मानाधीना मेयसिद्धिरिति’ । तत्र च सर्वप्रमाणोपजीव्यत्वात्, सर्वतैथिकपरिगृहीत-त्वेनात्यन्तमुपादेयत्वाच्च,—प्रत्यक्षमेव प्रमाणमूर्धन्यकोटिमाटीकत इति साम्प्रतं प्रत्यक्षविषय-मेवावलम्ब्य किञ्चिदिव लेखनीं व्यापारयामः । तत्र च घटः प्रत्यक्षः घटज्ञानं प्रत्यक्षं, इन्द्रियाणि प्रत्यक्षाणि, इतिसर्वजनीनावाधितानुभवानुरोधेन प्रत्यक्ष-प्रमाण-प्रमेयाणां निरूपणीयतया, नास्तिकदर्शनमतानि चार्वाकबौद्धजैनाख्यानि न्यायमीमांसाद्यास्तिकसिद्धान्ताञ्च पूर्वपूर्वमतेऽस्वारस्यप्रदर्शनपुरस्सर निरस्य सकलदर्शनशिरोमणौ वेदान्तशास्त्रे प्रतिपादित सिद्धान्त संक्षेपतः प्रतिपादयिष्यामः ।

चार्वाकमतम्—

तत्रादौ लौकायतिकमतं विविच्यते । एषां मते प्रत्यक्षमेव प्रमाणम् । तत्प्रत्यक्षं (प्रमात्मक) द्विविधं, बाह्यमान्तरञ्च । तत्र इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानमाद्यम् । द्वितीय मनोजन्यम् । अनुमित्यादिस्थले धमेन सहेन्द्रियसन्निकर्षसत्त्वात् धूमस्य बाह्यं प्रत्यक्षम् । वह्नेस्तु तदभावान्न बाह्यं कित्त्वान्तरम् । प्रत्यक्ष-प्रमाकरण च इन्द्रियाणि मनश्चेति ।

चार्वाकमतऽश्चिप्रदर्शनम्—

एतन्मतमसहमाना बौद्धास्तु अनुमानप्रमाणानङ्गीकारे परपुरुषवर्तिनोऽज्ञानसंशयादयः कथं ज्ञातुं शक्याः ? अज्ञातवैव शब्दप्रयोगे तु उच्चारयितुं भ्रान्तत्वापत्तिरिति अकामेनापि अनुमान-प्रमाणमङ्गीकर्तव्यमेवेति वदन्ति ।

बौद्धमतम्—

एषां मते द्वे प्रमाणे प्रत्यक्षमनुमानञ्च । तत्र प्रत्यक्षं निर्विकल्पकम् । तच्चतुर्विधम् इन्द्रियज्ञानं, मानसं, स्वसंवेदनं, योगिज्ञानञ्च । तत्र निर्विकल्पकं यथा बालमूकादीनां वस्तु-प्रथमदर्शने ‘अस्ति किञ्चिद्वस्तु’ इति प्रतीतिगोचरः । लोचनादिजन्यः सकलजात्यादिकल्पनाकलापरहितः स्वलक्षणमात्रबोधः समुदेति तदेव निर्विकल्पकम् । तदुक्तं ‘प्रत्यक्षं कल्पनापोढमभ्रान्तं तत्र बुद्धयतामिति ।’ शब्दसंसर्गवती प्रतीतिः कल्पना, सा अपोढा-अपगता यस्मात् । अथवा कल्पनाया अपोढं, नाम जातिगुणक्रियाद्रव्यकल्पनारहित-

सपूर्णाद अभिनन्दनं यथ

मिति तदयम् । अध्वान् आतिरहितम् । एतेन शुक्तिरज्जुादीना आन्तिमानाना निराम ।

मविकल्पकप्रत्यक्षत्वम्—

निर्विकल्पकानन्तरं तु जाति-गुण-नाम-व्यस्त्यादिस्वरूपनावसरस्य ममापनितत्वात् मविकल्पकस्य कल्प-
नापोद्धत्वस्पर्शनिर्विकल्पकत्वमिदं । तस्य प्रत्यक्षत्वमवभावाच्च । विच प्रत्यक्षेण हि अनधि-
गतायविषयकेण भवितव्यम् । नच तन् मविकल्पकस्य सम्भवति, तस्य निर्विकल्पकताधिगतायविषयकत्वात् ।
तस्मान् सविकल्पक प्रत्यक्षमिति ।

इन्द्रियाननिरूपणम्—

ज्ञानेन्द्रिय-एवकायेणोत्पन्नं बाह्यरूपादिष्वविषयावलम्बनं ज्ञानमिन्द्रियप्रत्यक्षम् ।

मानसम्—

स्वविषयानन्तरं विषयमहकारिणेन्द्रियज्ञानेन समनन्तरप्रत्ययमज्ञकेन जनितं मनोविज्ञानं मानसम् ।
अस्याय—स्वविषयस्य घटादेरिन्द्रियज्ञानविषयस्थानान्तरो विषयो द्वितीयक्षणं, तेन महवाग्निना सह मिलि-
त्वा, इन्द्रियज्ञानेन उपादानेन समनन्तरप्रत्ययसप्तकेन यज्जनितं तमानसम् । समनन्तरप्रत्ययविशेषणं
योगिज्ञानस्य मानसत्प्रमद्वेगो निरस्तः । समनन्तरप्रत्ययानन्द स्वमनानवनिर्मुपादाने ज्ञाने इत्या प्रसिद्धः ।
स्वमवेदननिरूपणम्—

सर्वचित्तवैतानामात्मसवेदनं स्वमवेदनम् । चित्तं बन्तुमानग्राहकं ज्ञानम्, चित्तोर्भावादवैता बन्तु-
विशेषरूपग्राहका—मुखदुःखापेक्षाश्रयणा, तेषामात्मा येन वेद्येन तत् स्वसवेदनम् ।

योगिज्ञानम्—

भूतायनावनाप्रकृपयन्तज्ज योगिज्ञानम् । भूताय प्रमाणोपपत्ताय, तस्य भावना पुन पुनश्चेति
ममारोप, तथा प्रवर्णाज्ज्ञानं योगिज्ञानम् ।

एतादृशप्रमाणकं प्रत्यक्षप्रमाणम् । तच्च क्वचित् क्षमुगादि । क्वचित्मनः । क्वचित् स्वस-
चित्तिगत्यादीनि ।

बौद्धमतेऽपिप्रदशनम्—

एनमतममहमनंजनं मविकल्पकमेव प्रत्यक्षमङ्गीक्रियते । निर्विकल्पकस्य प्रत्यक्षत्वाङ्गीकारे हि
भ्रम-प्रमान्यवस्था न स्यात् तद्वति तत्प्रकारवृत्तान्तस्यैव प्रमात्वात् । तस्य च निर्विकल्पकत्वमवभावात्,
तज्जनकस्य प्रमाणत्वमवभावात् । उच्यते—हिताहितप्राप्तिपरिहारमर्थं हि प्रमाणं ततो ज्ञानमेव तत्
निर्विकल्पकज्ञानात्प्रवृत्तिनिवृत्ति न स्याताम् । यत् प्रवक्तव्यं हि 'इदं यथा कथ्यम्' निवक्तव्यं
इदं यथा न कथ्यम्' इति । निर्विकल्पके च विषयेण विशेष्यभावावभावात् हिताहितप्राप्तिपरिहारो न
भवति । तस्मान् निर्विकल्पकं न प्रत्यक्षम् ।

जैनमतम्—

तच्च मविकल्पकं प्रत्यक्षं (प्रमात्मकं) द्विविधं बाह्यमान्तरं च । बाह्यमान्तरं इन्द्रियायसन्निकृ-
तम् । द्वितीयं मनोजयम् । तदुक्तम् 'अपरोक्षतयायस्य ग्राहकं ज्ञानमीदृशम् । प्रत्यक्षमित्तरज्ज्वेयं परोक्ष
ग्रहणेशयेति । अस्याय—अपरोक्षतया अस्यमान्तरस्यात्मस्वरूपस्य बाह्यस्य च घटपटादेवस्तुतो
व्यवभायात्मकतया साक्षात्परिच्छेदकज्ञानम् । एतेन विशेषणं वचनापोद्धत्वादिवादिना सीगताना निरासः ।

ग्रहणेशयेतिपदस्य—ग्रहणं ज्ञानान्वयकवाह्यायस्य यत्सवेदनं, तस्यैषायाये तथा यथस्य ग्राहक
यत्तत्प्रत्यक्षम् । एतेन योगाचारादयोऽपि निरस्ताः । तच्च प्रत्यक्षं मुख्य-मात्रब्रह्माय, न द्विविधम् ।
तत्रान्य यथा—'इन्द्रियाणिन्द्रियनिमित्तं देशं सान्त्वहारिकम् विशदं प्रत्यक्षमिति किंचेदेशे समीचीनो-

स्वाधितः प्रवृत्तिनिवृत्तिलक्षणो व्यवहारः संव्यवहारः, स प्रयोजनमस्य प्रत्यक्षस्य तत्साव्यवहारिक प्रत्यक्षम्। मुख्यं प्रत्यक्षं तु ‘सामग्रीविशेषविश्लेषिताखिलाऽऽवरणमतीन्द्रियमशेषतो मुख्यम्। इति।

जैनवार्तिके तु—त्रिविध प्रत्यक्षम्। ऐन्द्रियम्, अनैन्द्रियम्, योगजं चेति। उक्तं हि—

प्रत्यक्षं विगदज्ञानं त्रिवेन्द्रियमनिन्द्रियम्।

योगजं चेत्यवैशद्यमिदन्त्वेनावभासनम् ॥ इति ॥

जैनमतनिरास —

तदिदं बौद्धजैनमतं नैयायिका न सहन्ते। तेषामिदमाकूतम्—सविकल्पकं हि विशेषणविशेष्य-भावावगाहि भवति। तत्र विशेषण-विशेष्ययोजनमन्तरा विशिष्टज्ञानाऽसंभवः। घटघटत्वे इति विशेषण-विशेष्ययोः पार्थक्येन यज्ज्ञानं तदेव निर्विकल्पकमित्यकामेनापि जैनेन निर्विकल्पकमवश्यमङ्गीकरणीयम्। यदुक्तं निर्विकल्पकस्य हिताऽहितप्राप्तिपरिहारेत्यादिलक्षणासभवेन प्रमात्वमेव नास्तीति, तदिष्टापत्त्या परिहृत्यते, निर्विकल्पकस्य भ्रम-प्रमावहिर्भूतत्वात्।

बौद्धमतनिरास —

यदपि सौगतैरुक्तं सविकल्पकस्य प्रत्यक्षत्वमेव नास्तीति। तदपि न युक्तिसहम्, तस्य प्रत्यक्षत्वे प्रतीतेरेव मानत्वात्। तस्मान्निर्विकल्पकवत् सविकल्पकमपि प्रत्यक्षमिति।

न्यायमतम्—

तच्च प्रत्यक्षं (प्रमात्मक) द्विविधम्, लौकिकम् अलौकिकञ्च। आद्यमिन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं, घ्राण-जादिभेदेन षड्विधम्। इन्द्रियाणि च भौतिकानि। तत्त्व च तेषामनुभवेनैव सिद्धम्। अलौकिक प्रत्यक्षं च सामान्यलक्षणाज्ञानलक्षणायोगजभेदेन त्रिविधम्। आद्यं यथा धूमत्वेन सकलधूमविषयकं ज्ञानम्। द्वितीयं यथा सुरभि चन्दनमित्यत्र सौरभज्ञानम्। शुक्तिरजतज्ञानं च। योगिनाम् अतीतानागतविषयकं योग-जम्। एतत्सकलविधप्रत्यक्षग्राहकं तत्तदिन्द्रियादिरूपं लौकिकम्, ज्ञानलक्षणादिकं चालौकिकं प्रमाणम्। नैयायिकमतऽरुचिप्रदर्शनम्—

एतन्मतेऽप्यसंतुष्टा जैमिनीया—लौकिकालौकिकोभयविधप्रत्यक्षाङ्गीकारे प्रमाणाभावः। ज्ञान-लक्षणाजन्य सामान्यलक्षणाजन्यं च न प्रत्यक्षम्, ज्ञानलक्षणासामान्यलक्षणयोरनङ्गीकारात्। योगजमपि न प्रत्यक्षम्। यतः—प्रत्यक्षत्वं विद्यमानोपलम्भनत्वम्। अत्र च ‘सत्सप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म-तत्प्रत्यक्षमनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनत्वात्’ इति जैमिनिसूत्रस्यैव प्रमाणत्वात्। अतीतानागतविषयक-योगिप्रत्यक्षे विद्यमानोपलम्भनत्वं नास्ति। तस्मात् लौकिकमेव प्रत्यक्षम्। तत्र च निर्विकल्पकस्य भ्रम-प्रमावहिर्भूतत्वम्, तद्वति तत्प्रकारकत्वरूपप्रमात्वस्य, तदभाववति तत्प्रकारकत्वरूपभ्रमत्वस्य च तत्राभावात्, इति यदुक्तं तत्र युक्तिसहम्, अगृहीतग्राहित्वमेव प्रमाणत्वम्। अगृहीतग्रहणं हि प्रमा। निर्विकल्पके च अगृहीतग्रहणं जायते इति तत्र प्रमात्वं निर्विवादमेव।

मीमांसकमतम्—

तत्र प्रत्यक्षं घ्राणजादिभेदेन षड्विधम्। इन्द्रियार्थसम्प्रयोगजन्यं लौकिकमेव। तत्र पूर्वनिर्विकल्प-कं तत्। सविकल्पकमिति तार्किकोक्तदिशाऽवसेयम्। सविकल्पकप्रत्यक्षे च पञ्चधा दिकल्पा जातिगुणद्रव्य-क्रियानामविषयका भवन्ति। ते च बौद्धमतवज्जेयाः। एतन्मतेऽपि भौतिकान्येवेन्द्रियाणि। तत्त्व च नैया-यिकमतवदेव ध्येयम्।

मीमांसकमतेऽरुचिप्रदर्शनम्—

एतन्मतमसहमाना कापिलास्तु अलौकिकप्रत्यक्षानङ्गीकारे इष्टसिद्धिर्दुर्लभा। तथाहि-सामान्य-लक्षणायाः प्रत्यासत्तित्वानङ्गीकारे व्यवहारविषये एकघटव्यवर्तौ अवतिग्रहे सर्वव्यवर्तीनामप्रत्यक्षतया सर्वत्र

गतिप्रवृत्ति न स्यात् । एव मुग्धादिनो नरस्य मिदमुपविषयप्रवृत्त्यभावात् । अतिदुस्तरस्य चापानानि तत्र प्रवृत्तिरस्मात् । एव अर्घ्यस्यदण्डादौ घटजननयोग्यत्वरूपजनकत्वस्याभिद्धि, अर्घ्यस्यदण्डापानात् । तस्मात् सामान्यरक्षणप्रत्यासत्तिरावश्यिकी । एव ज्ञानरक्षणप्रत्यासत्त्यनुद्गीकारे भूयः च दानम् इति पाने मौरभस्य भान न स्यात् । तदग्रे चक्षुःमन्त्रिणपाभावात् । सामान्यरक्षणया यच्चित् मौरभस्य भानेऽपि मौरभस्य भान चानरक्षणयैव । मौरभत्वस्य स्वरूपणानुपस्थिते । तस्मात् ज्ञानरक्षणप्रत्यासत्तिरपि अवश्यिकी । एव योगजमपि । इति वदन्ति ।

मायमतम्—

‘दृष्टमनुमानाभास्तवचनञ्चे’ इति साग्न्याग्निकोक्ते । ‘प्रत्यक्षमनुमानञ्च गाम्प्र च विषयगमम् । नय सुविदिनं तस्य धर्मगुद्धिमभीप्सता ॥ इतिस्मृते । ‘द्वयोरेतत्तस्य वाग्यमन्त्रिरुत्पादपनिश्चिन्ति प्रमा तमाधनं यन तत् त्रिविधं प्रमाणमिति साग्न्यप्रवचनरुद्रुनश्च, साग्न्यमते त्रिविधमेव प्रमाणम् । उप-
मायागण्यतनुप-धीना यथैवप्रमाणत्वाद्गीकारे फलाभावो गौरवञ्च । प्रत्यक्षानुमानागमेऽप्येव तदत भावमभवत् । तदुक्तं सवप्रमाणमिद्वत्त्वात्’ इति ।

एषा मते पुरूपनिष्ठप्राधे एव प्रत्यक्षप्रमा । पुरूपनिष्ठप्राधेच बुद्धौ (अतःकरणे) चित्तिगते-
य प्रतिप्रत्यक्षं तस्मिन् गुद्धिवृत्तिप्रतिप्रत्यक्षमभवत् । यत्प्रतिप्रतिप्रत्यक्षञ्च तत्तद्विद्वेषेण सत् विषयस्य मन्त्रि-
कर्षे मति विषयावाग या अन्नकरणवृत्तिरूपत्रायने तस्या चित्तिगतौ प्रतिप्रत्यक्षमभियत । ‘अमिदं प्रा-
विपरीतानधिगतविषया चित्तवत्ति पोरपेयबोधश्च फलप्रमा तत्करण प्रमाणम्’ एव च यत् प्रमाणन-
मिद्वत् । योगभाष्येऽपि ‘फलमविनिष्टं पीक्षेयदिवत्तवृत्तिर्बोधः’ इति । इन्द्रियापेक्षया च वृत्ते प्रमा-
त्यम् । तदपेक्षया इन्द्रियाणां प्रमाणत्वव्यवहारः । तत्प्रत्यक्षं द्विविधम्—ऐन्द्रियम, अनेन्द्रियञ्च । जाद्य-
यथा सामान्यप्रवचनभाष्ये ‘ममवद्वत्तु तदापारोऽपि विपानं तन प्रत्यक्षम्’ इति । द्वितीयं पुनर्याग-
जम् । तच्च पूर्वोक्तं प्रत्यक्षं निर्विकल्पकविकल्पकभेदेन पुनर्द्विविधम् । तयोर्लक्षणं तु वेदान्तिमत उपपाद-
यिष्यत । इन्द्रियाणि चाहङ्कारिकाणि । तदुक्तं ‘मात्स्विक एकादशकं प्रवतते चैतनादहङ्कारान्’ इति ।
प्रत्यक्षविषये तु मीमांसकमतात् अस्मिन्मनेऽप्यमेव विरोध यत् एषा मते त्रिषयावाग अन्नकरणवृत्ति-
भवति । तस्मै तु नेति ।

साग्न्यमनरुचिप्रदानम्—

दानिकमूर्धन्यानाम् अद्वयमिदातिना वेदान्तिना तु नैतत्सह्यम्—यत् सारयमते पोरपेयबोधो
हि प्रत्यक्षप्रमा । स च अन्नकरणनिष्ठवृत्ते पुरूपे प्रतिप्रत्यक्षमेव । तत्तु न सभवति पुरूपस्य निर्लेप-
त्वात्मभवान् । ‘प्रवृत्तिं कर्त्री, पुरूपस्तु पुत्र्यरुपलाक्षवन्निर्लेपः’ इति तेषां मिदात्तात् । तस्मात् चैतन्यमाय-
मेव प्रत्यक्षप्रमा । एवम् ‘उपमिनोमि’ इति, ‘अर्थोपयामि’ इति च सवजनीनानुभवस्त्वात्—उपमायाग-
पत्त्यो प्रमाणत्वात्तद्गीकारे प्रमाणाभावः । एवमेवानुपलब्धे प्रमाणात्तत्त्वमेव ।

वेदान्तिमतम्—

एषा मते प्रत्यक्षप्रमालक्षणं चैतन्यमेव । ‘यन्माक्षादपरोक्षाद् ग्रहो’ इति श्रुते । तच्च प्रत्यक्षं जीव-
साक्षि, ईद्वरमाक्षिभेदात् द्विविधम् । अतःकरणस्य विशेषणत्वे चैतन्यस्य जीवत्वव्यवहारः । तस्योपा-
धित्वे तु जीवमाक्षीति व्यवहारः । विरोधेण च कार्यावयित्वं मति व्यावतक यत्तदेव । यथा प्रवृत्तं च कर्तृ-
त्वादियमा—अन्तःकरणस्यैव न चैतन्यस्य । तत्र चाह करोमि, अहं गच्छामि, इत्यादिप्रतीती कर्तृत्वादि-
कार्यावयित्वमन्तःकरणस्यैवति तस्य विरोधणत्वम् । उपाधित्वं च कार्यावयित्वे कति व्यावतकत्वं मति
यत्तमानत्वम् । यथा चैतन्यस्य ज्ञानरूपत्वेन विषयभामकत्वम् । एव च विषयभासकत्वरूपकार्यावयित्वेन

विषयभासकचैतन्योपाधित्वमन्त.करणस्येत्यर्थः । एवं मायावच्छिन्न चैतन्यं परमेस्वरः । मायोपहितं चैतन्यं चेश्वरसाक्षी । अत्रापि-पूर्ववत् मायाया विशेषणत्वोपाधित्वव्यवहारः । तदुक्तं सिद्धान्तलेखे—

‘कर्माध्यक्ष. सर्वभूताधिवासी साक्षी चेता केवलो निर्गुणञ्च’ इति ।

तच्च—निर्विकल्पक-सविकल्पकभेदेन पुनर्द्विविधम् । तत्राद्य तावत् विषयित्वसंबन्धेन विद्यमानो विकल्पो विशेष्यविशेषणयो. संसर्गो यत्र जाने तत् । तदुक्तं धर्मराजाध्वरीन्द्रेण—वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानं सविकल्पकम् यथा घटमहं जानामीति । संसर्गनिवगाहिज्ञानं च निर्विकल्पकम् । यथा सोऽयं देवदत्तः । तत्त्वमस्यादि च । पुनरपि प्रत्यक्ष द्विविधमिन्द्रियजन्य, तदजन्यञ्च । अन्त्य च सुखादिप्रत्यक्षम् । तस्य मनोजन्यत्वात् । मनसश्च इन्द्रियत्वाऽस्वीकारात् । आद्यं चाक्षुषादिप्रत्यक्षम् । इन्द्रियाणि पञ्चैव ।

प्रत्यक्षप्रमाणम्—

इन्द्रियेण सह विषयस्य सन्निकर्षे सति अन्तःकरणपरिणामात्मिका या वृत्तिरुदेति सैव प्रत्यक्ष-प्रमाणम् । तदपेक्षया इन्द्रियाणामपि प्रमाणत्वेन व्यवहारः साख्यमतोक्तरीत्या सूपपादः । इन्द्रियापेक्षया च वृत्ते. प्रमात्वव्यवहारः । घटज्ञानं प्रत्यक्षमिति प्रतीतेरनुभवसिद्धत्वेन—घटज्ञानस्य घटाग्रे प्रत्यक्षत्व-प्रयोजकं नैयायिकादिमते इन्द्रियजन्यज्ञानविषयत्वमेव । तच्च न संभवति,—अनुमित्यादेरपि तत्त्वेनातिव्याप्ते. ईश्वरप्रत्यक्षेऽव्याप्तेश्च । तस्मादन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयावच्छिन्नचैतन्ययोरभेद एव विषयांशे । ज्ञानगतप्रत्यक्षत्वव्यवहारप्रयोजकः । घटज्ञानस्य स्वाग्रे प्रत्यक्षत्वप्रयोजकः तु चित्तत्वमेव । तत्त्वमसीति-वाक्यजन्यप्रत्यभिज्ञास्थले इन्द्रियजन्यज्ञानत्वाभावेऽपि प्रत्यक्षत्वमेव । इन्द्रियजन्यज्ञानत्वस्य प्रत्यक्षत्वाप्रयोजक-त्वात् । एवधारावाहिकबुद्धिस्थलेऽपि बोध्यम् ।

प्रमेयविचारः—

प्रत्यक्षप्रमा-विषयश्च-चार्वाकमते प्रत्यक्षमात्रस्यैव प्रमाणत्वेन देहादि. सर्व एव विषयः । बौद्धैक-देगिमते बाह्यार्थः प्रत्यक्षविषयः । तल्लिङ्गकानुमितिविषयं ज्ञानं तु अनुमेयम् । अन्येतु बाह्यार्थनङ्गीकुर्वन्ति । तन्मते ज्ञानं प्रत्यक्षविषयमेव तदुक्तं शबरस्वामिना प्रत्यक्षं च नोबुद्धिः । अतस्तदभिन्नमर्थरूपं नाम न किञ्चिदस्तीति पश्यामः । नैयायिकमते लौकिकप्रत्यक्षे-उद्भूतरूपमहत्त्वादीनां कारणत्वेन पृथिव्यादि-चतुष्टयपरमाणुद्व्यणुकाकागादिपञ्चकस्य लौकिकप्रत्यक्षविषयता नास्ति । मीमांसकमते तु—इदानीं घटः आकाशो बलाकाः । इत्यादिप्रतीत्यनुरोधात् दिक्कालादीनामपि प्रत्यक्षविषयता । ज्ञानस्य तु जाततालिङ्गका-नुमितिरस्यता । जातता च प्रत्यक्षगम्या । साख्यमतेऽपि नैयायिकमतोक्तरीत्या पदार्थानां प्रत्यक्षविषयताः दार्शनिकसार्वभौमवेदान्तिमते तु त्रिविधं सत्त्वं पारमार्थिक, व्यावहारिक, प्रातिभासिक च । तत्र पारमार्थिक-प्रत्यक्षविषयत्वं चैतन्यस्यैव । व्यावहारिकप्रत्यक्षविषयत्वं-घटपटादीनाम् । कालस्यापि, प्रातिभासिकप्रत्यक्ष-विषयता च प्रातिभासिकानां शुक्तिरजतादीनाम् । विषयाग्रे प्रत्यक्षत्वव्यवहारप्रयोजकं तु अन्तःकरणाव-च्छिन्नचैतन्यस्य विषयावच्छिन्नचैतन्याऽभेदः । एव संक्षेपतोऽन्यमतनिरासपूर्वकं वेदान्तिमत-प्रत्यक्षविचारो-ऽस्मिन्नवन्धे प्रदर्शितः ।

सूचना—

अत्र प्रत्यक्षविचारेऽवश्यं विचारणीयानाम्—इन्द्रियाणां प्राप्यकारित्वम्, चर्ममनसंयोगस्य, त्वङ्मनसंयोगस्य वा ज्ञानकारणत्वविचारः, प्रत्यभिज्ञाविचारः, धारावाहिकबुद्धिविचारः, अन्ये च प्रासङ्गिका-विषयाः (एतेषां) विषयाणामत्रसमावेगे लेखविस्तरभयं मनसि समजनि, अतोऽत्रोपेक्षितं मया । काला-न्तरे लेखान्तरे वा यथावसरं पुनरवशिष्टविषये प्रयतिष्यते । प्रकृतलेखविषये च हंसक्षीरन्यायेननुसरन्तु विद्वत्तल्लजा, इति भूयो भूयो निवेद्य विरमामोऽस्माद् व्यापारात् इति ।

भगवान् वात्स्यायनः

आनन्दभा,

कोऽसौ तत्रभवान् न्यायदर्शनापरनामधेयस्य गौतमसूत्रस्य बृहद्भाष्यकर्ता वात्स्यायनः, यदीयप्रतिष्ठिततमं भाष्यं मूर्त्यनेनादाय तत्रभवता श्रीमदुद्यातरारेण विरचिता यायवानिरनाम्नी महीती टीका । यदुपरि विरचिता उद्धराचम्पनिना यायाचायश्रीमदुदयनविरचितपरिनिद्धिमूर्भूता तात्पर्यटीका, इति प्रश्ने समुत्थाप्यमाने नैवविधमुत्तरं समुपलभ्यते सर्वेषां समीक्षकाणामविराधेन । तथाहि—भाष्यकर्ता वात्स्यायनः परमपिमहर्षिगौतमानायवाचीन इत्येव मतम् । नार्गी परमर्षिं सिन्धु बलमणोरोपनतया वात्स्यायननामधेयवान् परन्तु जयंशाम्भूतं, कामशाम्भूतं च चाणस्यापरनामधेयादाचायकौटिल्यादभिन्न इत्यपरं मतम् । रामशाम्भूतं चार्वाकं कौटिल्यादभिन्नो भाष्यकर्ता वात्स्यायन इति तृतीयं मतम् ।

तत्र कस्य पक्षस्य युक्तत्वमिति विचारे विनीयमाने ततीयस्यैव पक्षस्य युक्तनेति प्रतिभाति । यत्र प्रथमपक्षस्य बाधकमिदं ऋष्यने यमत्रद्रष्टृणामिव ऋषिपदेन व्यवहियमाणता वक्ष्यते नापेयम् । न्यायभाष्यवर्तारो वात्स्यायनपादा मन्त्रद्रष्टार आसन् इति विषये प्रमाणाभावः । यद्यपि दिनकयपन्नामधेये मुनतावरीप्रमाणे “प्रतिपादितञ्चवमेव भाष्ये, जन एवात्रमानचित्तामगौ” इत्यादिमुनतावरीपट्विन् व्याख्यानान्वनरे भाष्यस्याऽऽपत्त्वमाङ्कुर आह्वन एवेति” इत्यवतरणरूपेणोक्तम् । आपत्त्वं च यायभाष्यस्य ऋषिप्रणीतत्वादेन भवितुमर्हतीति भवति सम्भावना नायकारे वात्स्यायने ऋषिबन्धस्य । तथाप्यवतरणालम्बम्योननितनरीश्रवस्य भाष्यवर्तारि ऋषित्वसम्भावनायाऽपि सङ्गतं तस्य ग्रन्थस्य निश्चायकता ऋषिजन यायभाष्यकर्तुः । यदपि “उभूव वात्स्यायनगोत्रसम्भवो द्विजो जगद्गीतगुणाज्जणी मतम्” इति बादम्बरीपद्ये वात्स्यायनस्य गोत्रं वात्स्यायनगोत्रमिति व्युत्पत्त्या भाष्यकर्तुर्वैत्स्यायनस्य गोत्रप्रवक्तव्यश्रवणं समुपलभ्यते । गोत्रप्रवक्तव्यं च कस्यपि शाण्डि यादिषु महर्षिष्वेव दृष्टमिति भवति भाष्यकर्तुमर्हतिवमिति, तदपि वात्स्यायनं च तत्र गौत्रं च वात्स्यायनगौत्रं इति वमत्राग्र्यममामात्रयणन विनायमाणपक्षस्यापन भवति । किञ्च वात्स्यायनस्य गोत्रं वात्स्यायनगोत्रमिति पठ्यीममातपरिग्रहेऽपि यायभाष्यमदृादुर्हप्रयक्तुविद्वमूययतया महापुरुषस्य भगवतो वात्स्यायनस्य सम्प्रधमादायाऽपि गोत्रं वात्स्यायनस्य वशस्य प्राप्तस्य तद्वर्तनाभिप्रायेण महाकवेरौणस्य तयोक्तिञ्च सङ्गतिमावहत्येवेति वयं तना निर्णीतं भवति भाष्यकर्तुमर्हत्त्वम् ?

यच्च न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकाभूमिकायां “वात्स्यायनमुनिप्रणीतं गौतमसूत्राणां भाष्यम्” इति महामहोपाध्यायश्रीगङ्गाधरशास्त्रिणां लेखदर्शनात् तेन परम्परावगत मुनित्वं भाष्यकर्तुरायाति । मुनित्वं च महर्षेरेव भवितुमर्हतीति भवति भाष्यकर्तुर्महर्षित्वमिति तदपि न मनोरमतामावहति । यतः “स्थित-धीर्मुनिरुच्यते” इति गीतावाक्येन स्थितधिय एव मुनित्वाऽभ्युपगमः । न खलु मन्त्रद्रष्टृत्वस्वरूपमहर्षित्वस्याऽऽवश्यकता । दृश्यते च “क्रियते चित्तुखमुनिना प्रत्यक्तत्त्वप्रदीपिकाविदुषा” श्रद्धाव्नेन मुनिना मधु-सूदनेन इत्यादिवाक्ये महर्षिभिन्नानामपि मुनित्वव्यपदेशः । न चेदमात्रङ्कनीयम्यन्महर्ष्यप्रणीतत्वे भाष्यस्य महत्त्वव्याघात इति, आचार्यगङ्गार-श्रीपतिरामानुज-माध्वाजीना महर्षिभिन्नानामेव महापुरुषाणां भाष्य-कृत्वदर्शनेन तत्कृतभाष्याणाञ्चातिसमादरणीयत्वदर्शनेन तादृशगङ्गाजनवकाशात् ।

एव द्वितीय पक्षोऽपि न प्रतिभाति प्रामाणिकः । यतो हि साधकप्रमाणप्राप्तेः का कथा । प्रत्युत बाधकान्येव प्रमाणानि समुपलभ्यन्ते । तानि च तृतीयमतस्थापकान्येवेत्यनुपदमेव विवेचयिष्यन्ते । तथाच—कामसूत्रकर्तुरर्थशास्त्रकर्तृञ्चाभिन्न एव न्यायभाष्यकर्ता वात्स्यायनः । तथाहि अर्थशास्त्रस्य कर्ता चाणक्यापरपर्याय आचार्यकौटिल्यः, कामसूत्रस्य च कर्ता आचार्यमल्लनागः । कोपे वात्स्यायन-कौटिल्य-मल्लनागप्रभृतिनाम्ना समानार्थकत्वं दृश्यते । तादृशकोपवाक्यं तु,—

वात्स्यायनो मल्लनागः कौटिल्यश्चणकात्मजः ।

दामिलः पक्षिलः स्वामी विष्णुगुप्तोऽङ्गलश्च सः । इत्यभिधानचिन्तामणीयम् ।

विष्णुगुप्तस्तु कौण्डिन्यो चाणक्यो द्रमिलोऽङ्गलः ।

वात्स्यायनो मल्लनागः पक्षिलः स्वामि इत्यपि ।

इति त्रिकाण्डशेषीयश्चावगन्तव्यम् । ‘शक्तिग्रह व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च’ इत्यभियुक्तोक्तेः कोशस्यापि शक्तिग्राहकतया वात्स्यायनपदस्य चणकात्मजे कामसूत्रकर्तुर्मल्लनागादिभिन्ने शक्तेरवश्यं स्वीकर्तव्यतया पक्षस्तृतीयो न कथंचिदपि क्षोदक्षमतामावहति । न चानेकेषामप्येकनामदर्शनात् कोपवाक्य-घटकवात्स्यायनशब्दः भाष्यकर्तृवात्स्यायनभिन्नस्यैव कस्यचिद्वाचक इति वाच्यम्, व्युत्पादिते च भगवता-पक्षिलस्वामिना किमपरमवशिष्यते इति तात्पर्यटीकाया वाचस्पतिमिश्रेण भाष्यकारमभिलक्ष्य पक्षिल-स्वामिनाम्न प्रोक्तत्वात्, प्रोक्तकोपवाक्यद्वयेऽपि च पक्षिलस्वामिनाम्नः समुल्लेखात् त्रिकाण्डशेषीयवाक्ये कौटिल्यस्थाने कौण्डिन्य इति पाठः प्रामादिक इति तु स्पष्टमेव प्रतिभाति ।

कामसूत्रकर्तृमल्लनागाभेदश्च न्यायभाष्यकारस्य प्रोक्तकोपवाक्यद्वयेन, कामसूत्रविन्यास इव मल्लनाग इति वासवदत्तान्तपातिमुबन्धूक्त्या च सेत्स्यति । यत्तु भाष्यस्य प्रसन्नपदाख्यव्याख्या-रचयित्रा सुदर्शनाचार्येण भाष्यकारवात्स्यायनस्योपरि कामसूत्रकृत्या कामुकत्वस्य, नन्दनृपवंशोच्छेदकतया क्रूरत्वस्य, अर्थशास्त्रकृत्या कुटिलहृदयत्वस्य चाक्षेपः, तत्प्रणीततया च भाष्यस्य नानाऽसम्बद्धाभिधान-घटितत्वाक्षेपश्च साटोप विहित स्वलिखिताया भूमिकायां स तु सीमातिगायितबोधविभवस्यैवाऽनुमापकः ।

यदि कामविषयकचर्चयैव शास्त्रस्य जघन्यत्व तत्प्रतिपादकस्य च निन्दितत्वं तदा “योषा वा अग्निगौतमः ? तस्या उपस्थ एव समिल्लोमानि धूमो योनिरर्चिर्यदन्त करोति, तंऽङ्गारा अभिनन्दा विस्फुलिङ्गा तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवा रेतो जुह्वति” इति बृहदारण्यकोपनिषदि प्रतिपादनाद् उपनिषदोऽपि जघन्यत्व, तत्कर्तृश्च भगवतो निन्दितत्वमापतति । अतः सर्वथेदं स्वीकरणीयमेव यद्

विवेचनेन कस्यापि पदार्थस्य न कोऽपि दोष इति । कोऽपि महाश्चिक्त्वमवो यदि योनिव्यापदादिगोचरि-
न्मार्थं निमलहृदयं पश्यति जननेन्द्रियं तर्हि न हि नामुक्त इति वक्ष्यते लोके ? अत्र काममूत्रशृत्वेऽपि
न भाष्यकारस्य तत्रभवतो वात्स्यायनस्य कामवृत्त्वम्, तत्प्रयुक्ता भाष्यसमादरानिर्वा, प्रयुत तादृ-
मूनकृत्वादेव तस्य गोणं महत्त्वमपि प्रतिपादितं लोके । यदपि नन्दनृपवर्गोऽदेवतया दूरतरं तेन च
भाष्यकारस्याऽमहत्त्वमुद्घोष्यते तदपि न माधु नद्गच्छते । कुतश्चिद्व्याख्यानां बालविशेषे व्यक्तिविशेष-
मधिकृत्य यो भवति नृकायकारी न नवदा दूरत्वमादाय तिष्ठति किम् ? एकविंशतिवारं मेदिनी
निश्रिया कुर्वन् भगवापरशुरामं किं विहाय दारुणकार्याणि च तेपे तपासि ? य एव जीव प्रथम-
उद्धृष्टिष्ठति न हि किं मुक्ता न भवति पानवैराग्यैश्वर्यमम्पन्नं सन् ?

तात्पर्यटाकाकुट्टाचम्पतिमित्रकोतित प्रोक्तवोऽद्याप्यद्वयान्तपक्षिस्त्वामीति तन्नाम्ना स्वपट्टमिदं
प्रतीयते यन् पश्चादमी चाणक्यो श्रीयादुपरत परमेशान् सञ्जात, तदानीमव च यायभाष्य रचयि-
मास । त्वामीति मया यतो यतोयनिकल्पस्यैव वा सम्भवति युक्तम् ।

मम त्वय दृष्टो निश्चयो यदाचारश्चाणक्यो धर्माधिकारमोभाष्यचतुर्विधपुरपायोना
प्राप्तिजनानां साख्येन भवतु इत्येतदयं चतुर्विधपुरपायप्राप्त्युपायप्रकाशकान् ग्रन्थान् रचयामास यत्र
धर्मययोधनिष्ठमन्त्रधातु उभयप्रतिपादकमेकमयमात्रं, कामप्रतिपादकं कामशास्त्रं, मोक्षोपायप्रकाश-
कं च वात्स्यायनभाष्यं विरचितवान् । अथर्माचरणे दण्डस्य प्रायश्चित्तस्य च विधानव्यवस्थापनान्
अयमात्रस्य तदीयस्योभयप्रकाशकत्वं स्पष्टमेव । धर्मययोधनिष्ठमन्त्रधस्तत्त्वोऽपि बुध्यते यतो मनु-
याणवत्क्यादिगर्हितमवलम्ब्यमात्रं राजनीतिमभावेनो दृश्यते । कथमयया दण्डविचारो दायविचारो वा
तत्तद्धमशास्त्रे स्थानमाप्नुयान् ।

अतो मायचन्द्रगुप्तसचिवो विद्याम्बुराश्यायितमानसा अत्रभवान् चाणक्य एव यायभाष्यवृत्ता
वात्स्यायन । यदपि भाष्यरेखशैली कीटित्याद्यशास्त्र-काममूत्रश्लेखशैलीतो भिद्यति न त्रयाणां ग्रन्थानामेक-
वर्त्तते कथं, तदपि न मन्तोपपत्तिं हृदयम् । यतो भाष्ये तत्र तत्र स्वपदवर्णनार्थं सूत्रानुरूपसंक्षिप्त-
भाषया तत्तदर्थपरिभाषां भाष्यकारस्यास्य मूत्रशृत्वं स्पष्टयत्येव ।

अयमात्रान्तगतविद्योद्देशप्रकरणपरिपटितम्—

प्रदीपं सर्वविद्यानामुपायं सर्वकर्मणाम् ।

आश्रयं सर्वधर्माणां शस्त्रदान्वीक्षिकीं मता

इति पद्यस्यैव—

प्रदीपं सर्वविद्यानामुपायं सर्वकर्मणाम् ।

आश्रयं सर्वधर्माणां विद्योद्देशं प्रकीर्तितम् ॥

इत्येव रूपेणोपायं विद्योद्देशं प्रकीर्तितं इत्यनेन कृता अथशास्त्रान्तगतविद्योद्देशप्रकरणचचा,
विद्याद्देशं प्रकीर्तितं इत्येतद्वद्वटप्रकीर्तितं त्रियापदवत्पदद्वयाहृतं “मया” इति तृतीयान्तपदं च पुराणि
यायभाष्यचतुर्दशाणवयादभेदे वात्स्यायनस्य । यदि च प्रकीर्तितेति त्रियापदेन “कीटित्येन” इत्येव

तृतीयान्तपदमध्याहार्यं तदाऽर्थशास्त्रकर्तुश्चाणक्यात् न्यायभाष्यकर्ता वात्स्यायनोऽर्वाचीनतां गच्छतीति पूर्वप्रदर्शितकोशवाक्यद्वयमाकुलं भवति सर्वथा ।

यद्यपि अस्माकमन्यतमगुरुवरैर्महामहोपाध्यायफणिभूषणतर्कवागीशमहाशयैः स्वकीयन्यायपरिचयारय-वङ्गभाषामयग्रन्थभूमिकायां न्यायभाष्यकर्ता वात्स्यायनश्चाणक्याद् भिन्न एवेति संक्षेपेणोक्तम्, तथापि विचार्यमाणे तत्त्वे न तन्मनसे रोचते । मन्ये सुदर्शनाचार्याक्षिप्तकामुक्त्वादोषनिरासायैव गुरुचरणैरेव प्रतिपादितम् । परन्तूक्तदिशा विचारे त्रियमाणे तदाक्षेपस्यावसर एव नास्तीति कृतं तदुभया भाष्यकर्तु-वात्स्यायनस्य चाणक्यभिन्नत्वप्रतिपादनेन । तथा च—सर्वथेदं सिद्धं, यदाचार्यकौटिल्य एव भाष्यकर्ता वात्स्यायन इति ।

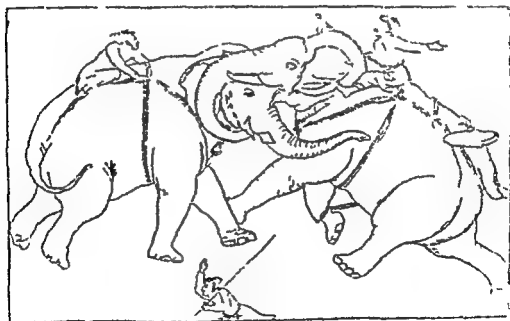
भूसुरोऽसौ किदेशजन्मेत्यत्रापि विद्यते विप्रतिपत्तिः । कश्चिद्वदति पञ्चाम्बुनदीयोऽसावासीत् । कश्चिद् अभिधानचिन्तामणीयप्रोक्तपद्यस्य द्रामिलस्थाने द्राविड इति पाठं प्रकल्प्य दाक्षिणात्योऽसाविति वदति । बह्वस्तु मगधराज्याऽनतिदूरवर्तिनैयायिकाकरभूतमिथिलाप्रसूतो, मैथिलब्राह्मणोऽसाविति वदन्ति । अत्रापि विचारे विधीयमाने तृतीय एव पक्षः स्थैर्यमावहति । प्रथमपक्षे तु किमपि मानमेव नावलोक्यत इति, तस्य पञ्चनदीयत्वव्यवस्थापनाग्रहो 'मुखमस्तीति वक्तव्यं दण्डहस्ता हरीतकी' इति न्यायमेवानुधावति । द्वितीयपक्षेऽपि न किमपि वास्तविकं मानमुपलभ्यते । यदप्युपस्थाप्यते मानत्वेन तदपि मानाऽऽभासतामेव व्रजति । किमत्र मानं यद् द्रामिल इतिकोषोक्तिभ्रान्तिमूला तत्स्थाने द्राविड इति पाठो वास्तविक इति ?

यद्यपि स्वामीत्युपाधेर्दक्षिणदेशे एव प्रचारात् भाष्यकारस्य च पक्षिलस्वामीति नामोपलब्धेस्तस्य दाक्षिणात्यत्वमिति, तदपि त्यागित्वमूलकतदुपाधिसम्भावनया निर्णयकथाऽस्तीतिमेव प्रतिभाति । न हि कुप्पुस्वामि-चिन्नस्वामीतिवत् स्वरूपानन्दस्वामीत्यत्रापि स्वामिपदस्य श्रूयमाणतया स्वरूपानन्दस्वामिनोऽपि भवति दाक्षिणात्यत्वम् । स्वामिपदप्रवृत्ति-निवृत्तिनिमित्तभूतस्यागस्तु तस्य इतिहासादिप्रसिद्ध एव । यो मौर्यसम्राजश्चन्द्रगुप्तात् प्राप्ताः दीनारापरनामधेयस्वर्णमुद्राः दीनेभ्य एव वितरेत् कस्ततोऽधिकत्यागी वक्तुं शक्यते कैरपि । अथवा मौर्यराज्यसाचिव्यासनासीनोऽपि सर्वदा सर्वथा चाप्रतिहताज्ञत्वात् स्वामीति व्यपदेश-मुपागतः । राजनि स्वामिपदस्य लोकेऽतिप्रसिद्धे । पक्षिणः—स्वपक्षाश्रिताः लसन्ति यस्मात्, अथवा पक्षिणः—स्वपक्षाश्रितेषु लसन्ति, किंवा पक्षः—सन्दिग्धसाध्यवान् अस्य हेतोः अस्तीति पक्षी, 'सन्दिग्धसाध्यवद्वृत्तिहेतुः' तं लाति कृन्तति अर्थात् निश्चितसाध्यवद्वृत्तिं करोतीति विविधव्याख्याया आचार्यवर्यचाणक्यस्य पक्षिलत्वमपि साध्वेव सम्पद्यते इति ।

तथा च—मैथिलोऽसौ न्यायभाष्यकर्ता चाणक्यापरनामा वात्स्यायन इत्येव परिणेषसिद्धिमुपयाति । परिणेषश्चेतोऽप्यवसीयते यत् यद्यसौ भवेद्दाक्षिणात्यः पञ्चाम्बुनदीयो वा न कथमप्यतिविप्रकृष्टमगधदेश-मागत्य तादृगी लोकरुचि समुत्पादयितुमर्हेत् येन बद्धमूलनन्दमहासाम्राज्योच्छेदनक्षमतामुपेयात् । किञ्चा-यमितिहाससाक्षिको विषयो यत् कुरूपः काणश्चासौ चाणक्यो नन्दनृपप्राङ्गणविधीयमानब्राह्मणभोजने प्राप्तनिकारोऽतिविकारमागत्य नन्दराज्योच्छेदं चकारेति । एवं च सूक्ष्मेक्षिकया समीक्षणीयमेतत् यद् दूरदूरात् पञ्चाम्बुनदात् दक्षिणदेशाद्वा कः समागच्छेद् भोजनार्थम् ? आगत्य वा प्राप्तनिकारसहस्रोऽपि किं तत्र कर्तुं शक्नुयादत्यन्तापरिचिते प्रदेशे ?

पश्चेदस्मिन्तृतीये मवाधिरात्रवर्ती वृत्तिश्चिह्नय यत् मिथिगया यद्वात्रावृद्धश्रीपुष्पमाधारणी
न्यातिचाणक्यस्य दृश्यते, न तथाऽयप्रदेशे । तस्मात् मूढमूढा अपि मेधिल्लना या 'वानव' इत्यनशने
चाणक्य न व्याहरन्ति । चाणक्यस्य ग्यानिरीदृशी व्याप्तिमुपगता तत्र, यत्तत्रया मूढा अपि रम्य
'इ चानक धीव' इत्यादिश्लेषे नीतिमपि चाणक्यापत्राभूतेन 'वाना' इति गद्गेन व्याजह व्याहरन्ति च ।

त्रायमाज्याऽयनाम्त्र-वाममूढयेतगैरीजगिनिक्षेपेऽपि तत्रनुस्मृतीय एव पक्ष मववा स्थिरता-
मुपगच्छति । महता मयिल्लेतवाना लेखस्याऽयमसाधारण स्वभावा यद् गम्भीरवदृग्यत्वेऽपि गद्
मक्षेपमूलक जाति यम् । यगिदगान तु गङ्गाचायभगवत्पादादनिपग्वनिना उदयन-श्रीव-भादीना कुपुमा
ज्जलि-न्यायगैलायत्यादिनां लेख । 'वायनाप्यादिगपि गद्गक्षेपमुग्ग तादृशगठिय दृ यन एवंति
मववा स्थिरतामुपगच्छय तृतीय पक्ष । नाप्यकन्वात्स्यायनग्याम्य स्थितिस्थाय च स्व-द विष्णुपुत्रा
द्यालेचनेनैव प्रतिनानि यद् इत्यनीयवपारम्भा महत्तद्वयावदपूर्वमयानीदत्रभवान्-न्यापनाप्ययता वात्स्यायन
इति कुतमगिरेन ।



स्वतन्त्रभारते प्राचीनार्यमर्यादा ।

गोपालशास्त्री

(टि०—अत्र विवादग्रस्तविषयाणां कृते प्रत्युत्तरदायित्वभारो लेखके एव—सम्पादक)

“एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मन ।

स्वं स्वं चरित्रं शिक्षरेन् पृथिव्या सर्वमानवाः ।”

उपर्युक्तमनुस्मृतिश्लोकेन तु स्पष्टमेवेदं प्रतीयते यद् भारतीया आर्या कदाचित् समग्रस्यैव विश्वस्य गुरवो भूत्वा जगद्गुरुपदासीना सर्वमानवशिक्षका आसन्निति । इत्यत एव प्राचीना आर्या विशालहृदया दीर्घदर्शिनो दैवी सम्पत्तिं समाश्रिता इन्द्रियारामबहिर्मुखास्त्यागवृत्तयो वीरभावापन्नाः शासकप्रकृतय एवासन्निति ।

तस्मिन् काले सत्यमेवार्या आर्या एवासन् । न कोऽपि दोषस्तेषु धन्वेष्णतोऽपि तदानीमुपालभ्यत । यदि कुत्रापि कुतोऽपि कियानणुमात्रेणापि दोषलेशो गुप्तोऽगुप्तो वा दृष्टिपथमायाति स्म, तदा तदा अटित्येव तदानीमार्यस्यस्तस्य दोषलेशतः पुंसो जातिवहिष्कारो धर्मवहिष्कारोऽथवा देशवहिष्कार एवान्ततो भवति स्म । इयं वहिष्कारप्रथा आर्येषु क्रमश एव बद्धमूला समजनि, यद् उत्तरोत्तरजातिधर्मसमाजदेशवहिष्कृतानामेवार्याणां भूयसी सख्या देशदेशान्तरे द्वीपद्वीपान्तरे च प्रसृता । तत्र च ब्राह्मणाः सम्पर्कशून्यतया आर्याचारवहिष्कृता विस्मृतस्वकुलजातिधर्मसमाजाचार । शनैः शनैर्नैर्वात्यतां समापन्नास्ते म्लेच्छा एव सञ्जाताः । यथोक्तम् मनुनापि—

“तपोवीजप्रभावैस्तु ते गच्छन्ति युगे युगे

उत्कर्षं चापकर्षं च मनुष्येष्विह जन्मतः ।

पौण्ड्रकाश्चौण्ड्रविडाः काम्बोजा यवनाः शकाः ।

पारदाः पल्लवाश्चीनाः किराता दरदाः खशाः ॥

शनकैस्तु क्रियालोपादिमाः क्षत्रियजातयः ।

वृषलत्वं गता लोके ब्राह्मणादर्शनेन च ॥”

भारतीयार्याणामितो भारताज्जाति-धर्म-देश-वहिष्कारेण, व्यापारादिनिमित्तेन च द्वीपान्तरे देशान्तरे च प्रवेगः सर्वत्रैव संस्कृतपुस्तकेषु शतपथब्राह्मणादारभ्य रामायणमहाभारतेतिहासग्रन्थेषु

अनदवाधुनाऽप्यस्मात् बुद्धिर्देवकालात्मवेदिनी स्वतन्त्रभारतीयार्थमिष्यदिानुक्ता यदि स्यात्तहि बहुसिद्ध स्यादार्थमभाजस्य, नितरा हित स्याद् हिन्दुसमाजस्य । डा० भगवद्गानेश्वरानन्दवधमसागनाम्नि स्मरचितप्रये साधून् विद्यते यत्—

धिगा चेमुण्डिता सूय नोदित च बलादपि ।
अभक्ष्य वाऽप्यपेय वा गादिन पायित बलात् ॥
हिन्दुत्व वा यत्र नष्टमामूल तावदेव हि ।
जमना मानवत्वं यत्तत् नैवापनीयते ॥
वणस्तदा कथं गच्छेदिति बुद्ध्या विचार्यताम् ।
केनापि कारणेनैव सोऽपनेयो भवेद्यदि ॥
न कथं प्रत्युपानेयो भवेत्स प्रतिवारणं ।
मूत्रमङ्गेन भक्ष्येत शिलाया मुण्डनेन च ॥
अभक्ष्यपेयपानेन यदि वा तत्कथं पुनः ।
नवसूत्रपरिधानैर्नववेशविषद्वनैः ॥
रेचनेन विरलेण सन्नीयेत कथं नहि ।

किं बहुना, सम्प्रति स्वतन्त्रेऽस्मिन् भारते बालबुद्धिविदम्बनामिमां विहाय बद्धपरिहरं सर्वत्रैव विद्वद्भारतं स्तथा हिन्दुसमाजं मस्वतन्त्रं यथा कोऽप्येकोऽपि हिन्दुविधर्मा न भवेत्, तथा विधर्माभूता मोहमदीया लुप्ताश्च पुनर्हिन्दुसमाजे समाविष्टाः स्युर्मेन पुनरपि पूर्ववद् भारते आर्याणांमेव शत प्रतिशतं मस्या स्यात् । पूर्वमिह भारते स्वतन्त्रावस्थायां ये केऽपि वैदेशिका आगच्छन्ति स्म ते सर्वेऽपि लवणसम्पर्केण लवणवत्, भारतीयास्यसम्पर्के समागत्य भारतीया आर्या एव भवन्ति स्म । तथैवाधुनापि स्वतन्त्रे भारते इहस्यानामस्यकुलादेव कतिपयवयवतः पूर्वभनाम्यता गतानां विधमशान्तु कथं वा वैदेशिका अपि सवया महन्नदयतोऽजायता गता विधर्माणोऽद्याम्यता गत्वा चातुर्वर्ण्यचातुराश्रम्यमर्यादापालका भवेयुरिति । इत्थं हि पूर्व स्वतन्त्रभारतेऽप्यार्याणामार्याकरणप्रथा प्रसूता आसीत् । पश्यतु मानवधमसारे तथैवैतिहासिकं मक्षिजमितिवत्—

‘शिवसिंहा महागजा महात्साहो महाबल ।
गिवाजीत्येव नाम्ना यं सवनं प्रथितो भुवि ।
स निम्बकरनामानं स्वीयं सेनाधिवारिणम् ।
युद्धेषु मरुत्तमीभूतं पुनरावत्यं हिन्दुताम् ।
जातावोधनाय वै स्वा सुतामुदवाहयत्
पश्चात्तजोगराजश्च तजोतेरनुसारिण
मर्वां वै मरुत्तमीभूतान् ग्रीष्ठीयानपि मानवान्
हिन्दुधर्मे समानियुं गुदिसम्भारपूर्वकम् ।
रणवीरोऽपि नृपतिरिमां नीतिमुपागृहीत् ।”
वहवो ह्येवभावृत्ता हिन्दवो हिन्दुतां पुनः
साऽनुमार्ग्योत्तमा नीतिं पुनरस्माभिरथ वै ।”



महायान बौद्ध देवता सिंहनाद लोकेश्वर
उत्तर मध्यकाल (ई० १२वीं शती)

चदेल कला

महोबा से प्राप्त

—लखनऊ संग्रहालय

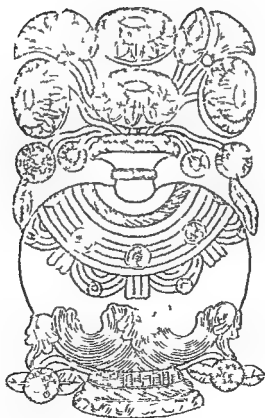
सपुर्णानन्द अभिनन्दन ग्रन्थ

इत्यादीनि पुत्राण्येतिहासापाठ्यानानि तत्र मानववधमनारग्रन्थे निरुद्धानि । मन्त्रोऽनुना सर्वेरेव मन्त्रतन, द्रष्टव्य । इत्येवमायममर्यादाया प्रणवीकरणप्रकारमभिधायान्तरमपि विरमामि । जन्ते च सर्वानेव भारतीया-
निवेदयामि यत्ते स्वनन्त्रमाग्नेऽधुना बद्धपण्डितान् भूत्वा म्वीया पुत्रतनी प्रथा पुनर्गपि प्रचारयतु मवानेव
विधर्मिण सम्पृश्य दृष्टवन्ता विश्वमायमिति वैदिक मिद्वान्त सफल्यत्तो भारत धुनरायमात्रैवसतिमनुप-
लभ्यमानविधर्मिण विधाय—

यस्यैत हिमवन्तो भस्त्रिया यस्य समुद्र रमया सह्याह ।

यस्यमा प्रदिसो यस्य दाह वस्मै दवाय हविषा विधम ॥

इतिभारतीयर्मात्माने परेणाय स्तत्रमुत्तरन्विनि ।



भारतीयसंस्कृतेः परिरक्षणम्

पट्टाभिरामशास्त्री

किं ब्रूमो वयमस्माकं पचेलिमा भागधेयपरम्पराम्—यदद्य वयं सुवहो कालादनन्तरं केनापि दैवविशेषेण, अथवा भारतीयसन्नायकानां दृढतरौघमविशेषेण पारतन्त्र्यपिशाचादुन्मुक्ता प्राज्य स्वातन्त्र्य-मुखमनुभवामः। स्वातन्त्र्यं हि नाम नोच्छृङ्खलता, न वा यथेच्छाचारिता, किन्तु स्वस्वतन्त्रेषु (कर्तव्येषु) यथावद्वर्तनम्। तत्तद्देशप्रसूतस्य राज्ञो नायकस्य वा स्वभावसिद्धोऽयं गुणः—यत् स्वराष्ट्रस्य देशस्य समाजस्य च सम्यक्परिष्करणम्, यस्मै च परिष्काराय देशान्तरस्था अपि सर्वात्मना स्पृहयेयुरिति। तदिदमेव पवित्रं कार्यं सम्पादयितुं भारतीया अस्माकं सन्नायकाः शासनमूत्रं हस्ते पङ्गिगृह्य समनोयोगं प्रयतन्त इति नितरां प्रमोदस्थानमस्माकम्। अधुना भारतशासकानां पुरतः संख्यातीता प्रज्जा एकदैव समुपस्थिता, ये चात्यन्तं दुस्समाधेयाः। तथाहि—यवनानां हिन्दूनाञ्च परस्परं विश्वाससमुत्पादनम्, स्थानान्तरित-व्यक्तीनां भारते यथायोगं समावेशनम्, एभिस्तत्र तत्र बलात्परित्यक्तानां प्रभूतानां धनराशीनां पुनरपि तत्स्वायत्तीकरणम्, अस्त्रस्य वस्त्रस्य च यथायथं वितरणम्, प्रभूतस्यान्नगणेशसमुत्पादनम्, आढ्यैस्तत्र तत्र क्रियमाणस्य दुर्व्यवहारस्य निरोधनम्, प्राप्तेऽवसरे शत्रूणां कदनाय विविधानामाधुनिकगस्त्राणां समुत्पादनञ्चेत्यादीनि नैकविधानि कार्याण्येकदैव समुपस्थितानि। इमानि च कार्याणि सत्यमेवास्माकं दृढतराणामपि शासकानां चेतासि विकम्पयन्ति। इतोऽपि महदेकं सर्वापेक्षयात्यावश्यकञ्च कर्म समुपस्थितं वर्तते—यद् भारतीयसंस्कृतिपरिरक्षणं नाम।

समाजान्तर्गता मानवाः क्रमशो यया विकासमाप्नुवानाङ्गुभेषु कार्येषु लोकहितेषु प्रवर्तन्ते, यया च मानवानां मानवत्वं व्यग्रस्थितं भवेत् सैव नाम संस्कृतिगण्डेन व्यवह्रियते। सर्वोऽपि हि मानवः। दृढतरा संस्कृतिमेवावलम्ब्य समत्वबुद्धिं व्यापकत्वञ्चाधिगत्य 'वसुधैव कुटुम्बकम्' इति पाठं शिक्षयति। अत एव जन्तूनां नरजन्म दुर्लभम् 'न मानवाच्छ्रेष्ठतरं हि किञ्चित्' इत्यादयो वादार्थप्रवृत्ताः। संस्कृतेरुपादेयत्वमधिकृत्य किं ब्रवीम्यहम्—संस्कृतिरियं मानवेषु परस्परं प्रेम्णा वर्तनं शिक्षयति, भेदेन वर्तमानानामभेदं बोधयति, नीचकर्मभ्यो मानवान् निवर्त्योच्चकर्मसु प्रवर्तयति, नैकविधैः क्लेशैरुच्चावचं परिभूयमानान् तेभ्यस्समुद्धर्तुं मनः प्रेरयति, हिंसकांश्चाहिंसायां समाकर्षति, दुष्टाञ्च शिष्टान् विदधाति अतस्संस्कृतेरुपादेयत्वे न कोऽपि सन्दिहीतः।

कस्यापि गष्टस्य समाजस्य वा समुद्रतये स्वमस्मृतिपरिग्रहणमेव मुख्य माधनम् । इदमेव च स्व-
स्वातन्त्र्यपरिग्रहाय प्रवृत्तम् । यदि वञ्चन राष्ट्रस्य नेता, स्वमस्मृतिं ममेष्टितुं वद्वादगम्यात्,
तर्हि मये न गाननरमणि सापन्धमत्रयमवाप्नुयात् । यच्च समाज स्वमस्मृतावभिमानमादध्यात् म
वदापि पारतन्त्र्यं नानुभवेत् । प्रवृत्तेन मेनायेन वीरानिवद्वा उच्चावचमाविष्टुनै गमनजालममेतेन,
मुमज्जितन वा पराजितशत्रु पुनरपि मुममयमवाप्य ततोऽपि प्रवृत्तमस्मैममेत कालात्तेऽस्मान्
विजेष्यतइत्यत्र म्यादवकाशः । यदि ह्य तमेव, प्रकाशनीयेन स्वमस्मृतिगम्येणाध्यामिकावितमवलितेन
पराजयेन, तर्हि न वदापि पुनरव्यात् न प्रभवेत् ।

यत्रनि वदितनगोऽय प्रदन दुस्ममाधेयम् । यत्रो वागदारभ्यैव वदेगिगिगानीतिता वय
भारतीया । वैदेगिगानामायमणन स्वमस्मृतिविमृता भस्माभि । तेषामेव मस्मृतिरस्मात् दृष्टमूला
वनत । तयैव मस्मृत्या वात यापयितु समुत्सुगाम्भो वयम्, ग्यापीद तादस्माभिनिर्देशेनव्यम-वृ-
देगिगिग अपि भारतीयायमस्मृयै स्पृह्यालवो वनन् इति । तत्र वि वारणम् ? मन्त्रद्रष्टृणा चिरनना
ना महर्षीणा महताद्यमेनाविष्टुनानि मत्त्वानि विज्ञानानि, योगज्ञाना निरूपितानि च पदायजातानि
भारतीयमस्मृतिगान्तरात्मन् पुनर्जन्ममावेगितानि, यानि चाप्यापि रपत्त न पणित्यर्जति । कपतरा
रम्य पत्राणि वाम गुप्ताणि गायता स्वपादन विगीना, मूत्र परमगुप्त दृष्टतन्त्रव वतते । जस्माव
मनेतृणा हस्तजन्मचनमेव प्रतीक्षते ।

ततद्देगमदेन मस्मृतिरिय वन्नुन प्रभिन्ना । जस्माव प्राचीनैरायै प्रवर्तितयमनितरसाधारणी
मस्मृतिमानिमीमाधिभीतिकीमाध्यात्मिकीञ्च गविन पणिवदयनी चतुर्विधपुष्पायैषु प्राधायेन प्रथमस्य
तुरीयस्य च सम्पादिका । 'विषया उपतिष्ठ ता विषयैर्वा समवयतु रगणानि । आन्तरमेव करण गान्त
यदि वा ततश्चिन्ता ॥ इति रीया मानवान् विषयोपभोगेभ्यो निवलयति, ममाजपरिष्करणाय सामाजि-
कान् प्रवलयति क्षरीरेन्द्रियादिभ्योऽतिगिगनमात्मानमवरोधयति, जगति मतीगर्वाप वणयवगम्यान् नाना
विद्याम् च सम्प्रदायपरम्परासु गुनि चव द्वपाके च पणितताममदर्शिन । "त्यक्तव्यः ममकार यन्तु
यदि शक्यते नामी । कनव्यो ममवार वि तु म मवत्र वनव्य ॥" इत्येवरूपेण मानवेषु वैषम्यमपादृत्य
ममतामुपदिशति । एव निवर्तितमाग समुपदिशत्यस्माव भारतीय मस्मृति, तेषु तेषु देशसमाजीन-
त्योपयिकेषु कमसु विरोधेन श्रद्धा समुत्पाद्य मानवान् प्रवलयन्ती नानमवितवर्मणा ममवयवेषु विलसती-
त्यहा भाग्यमस्मानम् ।

मस्मृतगम्या प्रसाराय मन्ति बहूनि वारणानि—वग्न भाषा, साहित्य शिक्षा चेत्यादीनि । तत्र
च प्राधाय वग्या एव म्बीवनव्यम् । मानवाना ममाजेषु पवित्रभाववाना मन्त्रार कलयव भवन्तीत्यत्र
मन्ति बहुयुदाहरणानि । भग्ननाटयग्रास्त्रे विमुद्दयमाने स्पष्टमिद प्रतीयते वियमाहात्म्य कलाया इति ।
तत्र प्रतिपादिताना मूर्तिचित्रकाव्यसङ्गीतनृत्यरूपेण प्रभिन्नाना कलाना यादृग भावाभिध्यञ्जवत्व न
तादृश म्स्याप्ययस्य माधनस्य भवितुमर्हतीति मुदृढ वक्नु शक्यते । वि तु यदा हि तागता कला वैषयि-
कोपभोगमाधनत्वेन स्वीक्रियते, तदा ता समीचीनमस्मृतिनिर्माणेऽनमर्वा भवन्तीत्यपि न विस्मरणीयम् ।

अत्र हि प्राचीनेतिहास एव प्रमाणम् । मौर्यशासनसमये प्राचीनार्यसंस्कृति पुष्कला सुसमृद्धा चासीत् । तदा हि विविधा. कलाः सम्यग्विकसितास्तस्य स्वीयमनुपमं कार्यं सम्पादयामासु, पर यवनानां समये ता एवोपभोगसाधनान्यभवन् । याश्चित्रकला मौर्यसमये सुसंस्कृत्याधायिका अभवन् ता एव यवनानां समये मनोरञ्जनाधायिका अभवन् । तत आरभ्यैव क्रमशो भारतवर्षे कलानां ह्रासस्समुदभूत् । या हि भक्ते. श्रद्धाया विषयमुखोपभोगेभ्यो निवृत्तेश्च साधनम्, सा चेन्मनोरञ्जनसाधनम्, तर्हि कथं नाम संस्कृतेः परिरक्षणं स्यात् ? विगतितमेऽप्यस्मिन् शतके भगवतो बुद्धस्य, तत्तत्सम्प्रदायप्रवर्तकानां श्रीमच्छङ्ख-रभगवत्पादाचार्यप्रभृतीनां, श्रीमतो गान्धिमहोदयस्य च चित्रेषु, प्राचीनमन्दिरस्थेषु देवताविम्बेषु च विलोक्यमानेषु कस्य वा सचेतसो मनसश्शान्तिर्न समुदियात् ? अद्यापि तदानीन्तनैः कलाकारैः समृद्धि-तानि हावभावविन्यासपुरस्सरं द्रष्टृणां हृदयाकर्षकाणि चित्राणि सुवर्णरञ्जितानि विलोक्य, सामयिक भावमवबुध्य, प्रसन्नः को वा रसिकः कलाकारं न प्रशसेत् ? सन्तापपरीत जनस्य हृदयभावज्यं तत्र किमपि नूतनं वैभवमातन्वतः, विलक्षणं भावं द्रष्टृणां मनसि सम्पादयत. पुरातनी गौरी संस्कृतिञ्च प्रबोधयतः, अनन्यसाधारणी योग्यताञ्च प्रकटयत कलाकारस्य वैशिष्ट्यं किं निगूढं कस्यापि विवेकिनः ?

एव सत्यपि वैशिष्ट्ये पुरातनी संस्कृतिं परिवर्त्य स्वस्वानुरूपा संस्कृति सर्वत्र प्रसारयितुं यवन-शासका विलक्षणां काञ्चन भाषा, तदनुरूपञ्च साहित्यम्, तच्छिक्षणञ्च प्रारभन्त । 'यथा राजा तथा प्रजा' इति न्यायेन तदानीन्तनानां भारतीयानां राजाज्ञानुवर्तनमनिवार्यमापतितम् । आचारे व्यवहारे वेष-भूषासु च महदन्तरं सवृत्तम् । मानवानां परस्परं प्रेमभावो लुप्तः, पाशविकस्य कर्मणः सर्वत्र प्रचारः आसीत्, मन्दिरेषु देवतासु च भक्तिभावः क्षीणतां गतः, मन्दिरेषु तेषु तेषु आगमानुसारं प्रतिष्ठापिता-स्तास्ता देवता प्रतिमाश्च ग्रामकवर्गेण खण्डिताः, चित्रकलासु मानवानां कौशलं कुण्ठितमभूत्, निलम्पवा-ण्याः पठनं पाठनञ्च क्रमशो ह्रासभावः गतम्, यवनभाषायाश्चातिमात्रं प्रचारः आसीत्, बलात्तत्र तत्र मतपरिवर्तनं समारब्धं यवनैः । एव क्रमेण तेषां दौष्ट्येन दुराचारेण वा यदा स्वानुकूला संस्कृतिः प्रसृता, तदा ता निरोद्धुं तत्र तत्र भक्तशिरोमणयः श्रीतुलसीदासप्रभृतयस्त्रिचतुरा महापुरुषा प्रादुरभूवन्, न्यभान्तुश्चाचार्यसंस्कृतिपरिरक्षणाय श्रीरामचरितमानसप्रभृतीनि ग्रन्थरत्नानि । इमानि च ग्रन्थरत्नानि संस्कृतेरस्माकं रक्षायै कवचरूपाण्येवासन्निति न वक्तव्यमस्माभिः ।

एव याते बहुतिथे काले आङ्गलानां भारतवर्षे प्रवेशो जातः । तदारभ्य परिशिष्टाप्यार्यसंस्कृति सर्वत्र विलयं गता । आङ्गला हि भौतिकशरीरविकास एव सुभृशं श्रद्धधानास्तन्निर्माणमेव मुख्यमन्यन्त । शरीरातिरिक्तस्यात्मनस्सत्तायां ते सन्दिहाना एवाभवन् । अत एव तेषां तच्छक्तिसग्रहे प्रवृत्ति-र्नोदभूत् । तेन चात्मा दुर्बलो जातः । तेषां शासनसमये प्राचीनार्येतिहासस्य, शिक्षायाः, संस्कृतेः सभ्य-तायाः, कर्मकाण्डस्य, आत्मज्ञानसाधनानां दर्शनानाञ्च यथा द्रुतगत्या ह्रासस्समजायत, न तथा यवनानां शासनसमये इति निश्चप्रच वक्तुं शक्यते । तेषाञ्चायमभिनिवेश आसीत्—यद् भारते मानवाः वर्णेन, रुद्धिरेण, अस्थना समूहेन च कामं भारतीया भवन्तु, किन्तु बुद्ध्या, व्यवहारेण आचारेण, वेपेण, रुद्ध्या, चेमे पाश्चात्या एव यथा भवेयुस्तथास्माभिः प्राणपणेनापि प्रयतनीयमिति । यवना आसुरी वृत्तिमाश्रित्य प्रजापालनकर्माकुर्वन्, पाश्चात्यास्तु पैशाची वृत्तिमाश्रित्य तदकुर्वन्निति वक्तुं शक्यते । मन्ये मनोरथ-स्तेषां परिपूर्णं इति । अद्यत्वे वयमवलोकयामः—प्रायस्सर्वेऽपि परमात्मनस्सत्तायां सन्दिग्धो सर्वपुरुषा-

श्रुतानां गदगदमादुद्धिजने, प्राचीनानि गान्याणि दानानि च द्वेष्टि, अदिनिहाम विस्मृतं मित्यान्वेण पाश्चात्यै प्रमाणित इतिहामे श्रद्धते, प्राचीनैस्तु पश्चिम्य प्रवर्तित माहिय दूरे गेव गेति, भक्ष्यमभ गन्ध न विवेचयति, गम्यागम्ये च न विचारयति, ज्ञानेन वयमा तपमा च वृद्धानि शिक्षिपति, पुत्र पितरम्, पिप्यो गुरुम्, जाया पतिम्, नेवयन्च स्वाभिन न तृणाय भयत इति । एत । विमह ब्रवीम्यैवैत्रेणैः भारतीय पाश्चात्यगिगाविद्या समागतानो यवच्छूडूदजानुगमुच्य स्वैर नृत्यति । सवस्या जप्यस्या अनवपरम्पराया प्रमारे तेषा भापेव मुख्य कारणमिति न वक्तव्यमस्माभि । ब्रूनीति कुसुमाग्रते प्राचीनैर्गविष्टान् विपयान् वयञ्चिदवगय स्वभापया च तान् सग्रय, स्वेच्छानुरूपं वा यथयिन्ना मत्र प्रम प्रचार्या-स्वभूनु । गान्नीया अपि तपस्विन तनोश्चिमादधाना, नै प्रमागिरे मोहजाले मलन्ता, तत्रैव तव्य-सूद्धि विदरत, तदव्ययने तत्प्रचारे च मुभूग साह्यमाचरन् । य एव हि पाश्चात्यदेवान् प्राप्य वेदान दानानि, माहियन्वादीत्य समागच्छति, म महान् पण्डित पयगण्यत इत्यन गुल्भापुदाहणानि । येनैव भागनीयेन तत पिचतुगण्यमराणि पी० एच्० डी०, डी० गिन्द्, प्रभूनीनि प्राप्यन्ते, म एव विद्वद्वेमर । अहह ! किमिताप्यधिक कष्टनग्मस्माक स्यात् ? मत्यमास्माक नैतिक सासृतिवन्ध पतन जातम् ।

एव सयामध्यनयपरम्परया तदपाकर्षणायाम्यवराध । गजनीती कुलान् स्वान् श्रेण भारत
भुव प्रशामनो नायनान् वीक्ष्य भगवतो भावनमाना नून मध्प्रति प्रमुदितान्तर्ज्ञा जिलमनि । तनापि
महामनो गात्रिमहौदयस्यैव पयान जगद्धितकर्मनुवनयमानान् श्री नेहर्-पट्टे-गजेन्द्र-गाविदवरलभ-
सम्पूर्णानन्दप्रभृतीन् सत्पुनानुद्दीक्ष्य निवृत्तस्वान्ता वनत इत्यत्र नाम्नि विनाय । पर नैतावता मानुमनोरथ
परिपूण । नैतिकी मास्कृतिबीजोत्तनि सा वामयते । तदथ मल्लवपि रायानिरेवत्यावश्यकेषु भागतीय
मन्त्रैतिरगिरक्षमेव प्रप्रममावश्यम् । 'सर्वस्वगणेषु विश्वमिति' इति हि न्याय । न्यायमिमनुमुत्य वचन
सुन्दर उपायस्तदावैराग्यनीय । प्रायमिकिभाया मस्तृनवाण्या अध्ययन यया अनिवार्य स्यात् तथाता
प्रवर्तनीया । एव सति राष्ट्रभाषाया हिन्दा महानवल्लभस्यात् । मस्तृनमवल्लिहिन्दीभाषाया एव पूर्वो-
क्तगर्वायनिवारणार्थमि न मामयमिति न वक्तव्यमस्माभि । एव सत्येव प्राचीनमहर्षिभिम्पुपरिभ्रम्या-
विष्टाना वेदाभिधानाना गन्धमन्दभाषा, दृष्टानाम् अयेषान्वाध्यात्मिकवाक्विनममेधराना शान्ताना
सवन प्रचारायानुवृत्त्य स्यात् । एतस्यमामूठबुड निभाया पण्वितन तथा विधेयम्, यया ह्यधीनाना
विषयाणा त्रियात्मना प्रयोगाय द्वाग्मुदधाटित स्यात् ।

साम्प्रतमस्माव भाग्यस्यैव पणिणामभूता श्रीमत्पूर्णानन्दमहादया, उत्तरप्रदेशे शिष्यामाचिष्यभाव-
हन्तो भागवतपानूक्या वाञ्छन मनोरथा शिष्यापद्विनि प्रवर्तयितुं बद्धपरिग्रहस्थानीति नितरा प्रगाद-
स्वानभिद विष्वमिष्यन् वय—यद् श्रीशिक्षासन्निवमहाभागा सम्पूर्णानन्दमहादया प्रथमममुत्तग्रदेशे
पूर्वोक्तमनीयनिवारणाय शिष्यापद्विनि पणित्य भगवया भागवतातुर्गनोरथ पणिप्रययुरिति ।

साङ्ख्यनये प्रमाणप्रमेयविचारः

ले० उमेशमिश्रः

तत्तच्छास्त्राप्रतिपादितपरमतत्त्वावसिद्धयर्थं तत्साधनभूतप्रमाणप्रमेयनिरूपणं तत्तच्छास्त्रकारं कृतमिति तत्तच्छास्त्रप्रमुखग्रन्थेषु स्पष्टमेव । चरमोद्देश्यभेदेन प्रमेयविभिन्नता तथा प्रमाणभेदोऽपि । अत एव यानि खलु प्रमेयाणि प्रमाणानि च न्यायशास्त्रे नियतानि, न तानि साङ्ख्यनये सर्वथाऽपेक्षितानि । एवमन्येष्वपि शास्त्रेषु दृश्यत एव । शास्त्रस्य वास्तविकस्वरूपज्ञानं तच्छास्त्रप्रतिपादितप्रमाणप्रमेयज्ञानेनैव जायते, एतयोरेव विशेषविचारे शास्त्रस्य महानायासः । एतयोः पुनः प्रमेयज्ञानं प्रमाणज्ञानार्थानम् । प्रमाणभेदश्च प्रमेयस्वरूपार्थीनः । तदुक्तम्—‘मानाधीना मेयसिद्धिः’ ‘प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धी’ इति । यदि प्रमेयस्वरूपभीदृशस्य सम्यग्ज्ञानार्थकमेव प्रमाणमपेक्षेत तर्हि प्रमाणद्वयस्वीकारे नास्ति काऽपि युक्तिः, शास्त्रव्यर्थता च ।

इत्थं शास्त्रसिद्धान्तमुरीकृत्य तद्विशेषविचाराय प्रवर्तमाने ईश्वरकृष्णविरचितसाङ्ख्यमन्त्रप्रत्ययविनायाय त्रिविधमेव प्रमेयं निरूपितम् । एतस्यैव व्यक्ताव्यक्तज्ञरूपत्रिविधप्रमेयस्य विशेषज्ञानेनैश्वरकृष्णोक्तसाङ्ख्यशास्त्रप्रतिपादितचरमोद्देश्यस्य सिद्धिर्भवतीति । अत एवोक्तमीश्वरकृष्णेन—‘तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानाद्’ इति । एतस्य त्रिविधप्रमेयस्य विज्ञानार्थम् ‘दृष्टमनुमानमाप्तवचनञ्चेति त्रिविधं प्रमाणमिष्टम् केन प्रमाणेन पुनः कस्य प्रमेयस्य प्रतीतिर्जायत इति जिज्ञासायाम्—

‘सामान्यतस्तु दृष्टादतीन्द्रियाणां प्रतीतिरनुमानात् ।

तस्मादपि चासिद्धं परोक्षमाप्तागमात् सिद्धम् ॥

इति कारिकाकारैरुक्तम् । साङ्ख्यनये दृष्टशब्दः प्रत्यक्षेऽर्थे प्रयुक्तः । अस्याः कारिकायाः व्याख्यानान्तिवत्प्रतीतिर्भाति—‘सामान्यतः’ इत्यत्र पठ्यर्थे तसि । सामान्यस्य-साधारणवस्तुन-इन्द्रिययोग्यस्य सर्वस्य ‘दृष्टात्’ प्रत्यक्षादेव ‘प्रतीतिः’ ज्ञानं जायते । तेन सकलव्यक्तस्य—(बुद्धिः, अहकारः, एकादशेन्द्रियाणि, पञ्चतन्मात्राणि तथा पञ्चभूतानि) साङ्ख्यदृष्ट्या साधारणवस्तुजातस्य ज्ञानं प्रत्यक्षप्रमाणेनैव जायते । तदुक्तं गौडपादैः—‘व्यक्तं प्रत्यक्षसाध्यम्’ । ‘अतीन्द्रियाणां बुद्धेरगोचराणां प्रमेयाणां प्रतीतिः’ ‘अनुमानात्’ अनुमानप्रमाणेन भवति । कानि पुनरतीन्द्रियाणि साङ्ख्यनयस्वीकृतप्रमेयेषु सन्तीति विचार्यमाणे अव्यक्तमेव ईदृशं प्रमेयं यत्खल्वतीन्द्रियम्, अव्यक्तत्वादेव हेतोः । ननु अव्यक्तस्य प्रधानस्य एकत्वात्

यत्र बहुवचनमतीन्द्रियाणामित्यश्रोतम् आदरार्थं बहुवचनम् । अथवा यद्यपि मूला प्रवृत्तिन्मु अव्यक्त-
रूपा एकैव, किन्तु प्रवृत्तिविहृतिरूपेण मूलमु व्यक्तोपपत्तिं प्रवृत्तिरूपं तु मन्त्राव्यक्तमेव । अतोद् बुद्धिस्तु
व्यक्तरूपेण प्रत्यक्षमेव किन्तु अहङ्कारस्य प्रवृत्तिरूपत्वात्, प्रवृत्तिरूपेण च तस्या अव्यक्तत्वमिष्टमेव ।
एतमहङ्कारादिपञ्चपि विहृतिरूपेण व्यक्तव प्रत्यक्षाभावात्, प्रवृत्तिरूपेण चाप्यव्यक्तमतीन्द्रियवत्त्व-
मिष्टमेव । तेन अव्यक्तानां प्रवृत्तीनामतीन्द्रियाणां प्रतीतिरनुमानेन भवतीति । अथवा सामान्य-
द्विविधस्य पुरुषस्य प्रतिपादनं वक्तुं । तत्र एको बद्ध मय्यास्मिन्त्र' मन्त्रानुपगम्यत्वात् त्रिगुणादिविपर्यया-
दधिष्ठानात् पुरुषास्मिन् भोक्तृभावान् ईश्वर्यार्थं प्रवृत्तं च ॥' इत्यनया वाग्विद्या प्रमाधिनम् । एव
'जननमरणवर्णना'मित्यादि वाग्विद्या च तस्यैव प्रवृत्तं निर्णयितम् । एष पुरुष परोक्षोऽतीन्द्रिय इति
यावत् । एव 'मघानादि'-शब्दैरेतन्मते । तेन प्रधानस्याव्यक्तस्य बुद्ध्यादिप्रवृत्तिरुपाव्यक्तानां बद्धपुरुषाणा-
न्वातीन्द्रियाणां प्रतीतिरनुमानेन भवतीति सर्वं मृश्यमेव ।

एव यत्र कान्तरन्तयोर्विज्ञानार्थं प्रत्यक्षानुमानया भावकत्वं दर्शितम् । तदा तस्य प्रमयस्य वयं
प्रतीतिरिति विचारं प्रयत्ने । तीक्ष्णतीन्द्रिय परोक्ष । किन्तु अस्य त्रिगुणानुमानेन लिङ्गादेरभावात्
अनुमानेन प्रतीतिरिति नास्ति । अत एवास्य प्रतीतिं केवलमात्रमनुमानेन भवति । एव द्विविधस्य प्रम-
यस्य प्रमाणशब्देनैव विज्ञानं जायते । अतो नाधिकस्य प्रमाणस्य साहचर्यनयप्रतिपादिततत्त्वज्ञानायापेक्षा
वत्तन न चान्तेनैव प्रमाणेन सर्वस्य प्रमेयज्ञानस्य ज्ञानं भवितुमर्हतीति । तस्माद् उक्त्याप्रतिपादनमेव-
द्वगृह्यन्त्याभिप्रायो भवितुमर्हति । तदर्थमेवास्मिन्—'सामान्यतन्मु दृष्टादित्यादि ।

स्वाभाधिनमममममनादुष्य टीकाकां विच्छिन्नमवस्थादिवमुदभास्य स्वस्वप्रवृत्त्याभ्यासचातुष्य
प्रदर्शितम् । तत्र तत्त्वप्रदानमात्रप्रवृत्तानामस्माकं तीक्ष्णग्रहा नास्ति । अस्य च युक्तप्राप्तत्वे मूरिमिरे-
चावगन्तव्ये इति ।



जयति जननि भारती

राजेंद्र

जयति जननि भारती !

अमृत पीन वक्ष पटल
पर तुषार हार धवल
चरण विकच श्वेत कमल
—कल्पना निहारती

केश गगन नील जलद
मृदुल मृदुल हस्त वरद
हास मधुर चंद्र शरद
—ज्योत्स्ना सँवारती

परमाणु शक्ति और परमाणु वम

राहुल सांकृत्यायन

परमाणु वम के बारे में आजकल बहुत शोर सुनने में आता है। शायद ही कोई दिन नागा जाता हो, जब परमाणु वम के बारे में अखबारों में कुछ न आता हो। कम्युनिज्म और रूस से घबड़ाई दुनिया के लिये परमाणु वम सब से बड़ा सहारा है। लोग इसके भरोसे निश्चित बैठना चाहते हैं, यद्यपि परमाणु वम के रहते-रहते भी ४५ करोड़ निवासियों का चीन कम्युनिज्म के हाथ में चला गया। जापान की मनचूरिया में हार पर हार हो रही थी और जर्मनी के आत्मसमर्पण के बाद उसका आत्मसमर्पण चंद ही दिनों में निश्चित था, तब भी अमेरिका ने हिरोशीमा और नागासाकी पर परमाणु वम गिराये ही, जो केवल नृशंसता थी। हिरोशीमा के ६० हजार वच्चों, स्त्रियों, नर-नारियों को तुरत और उतनी ही को कुछ महीनों के भीतर मार डालना मानवता का चरम पतन था। अमेरिका जानता था कि जापान से अमेरिका बहुत दूर है, वहाँ तक उसके विमानों का पहुँचना असंभव सा है। इसीलिये निर्द्वंद्व हो उसने जापान के दोनों नगरों पर परमाणु वम गिराए। यदि जापान से अमेरिका उतना ही नजदीक होता, जितना जर्मनी से इंग्लैंड, तो हिरोशीमा और नागासाकी पर ये वम कभी नहीं गिराए जाते, क्योंकि तब जापान विषैली गैसों और रोग-कीटाणुओं के वम अमेरिका पर फेंकता, जो परमाणु वम से कहीं भयंकर सिद्ध होते। वस्तुतः जर्मनी और जापान के साथ युद्ध करने में इंग्लैंड और अमेरिका की सेनाएँ जितनी हो कच्ची सिद्ध हुई थी उतनी ही रूस की सेना अधिक मजबूत मालूम पड़ी। इस लज्जा को धोने और भविष्य में अपने राजनीतिक महत्व को कायम रखने के लिये परमाणु वमों द्वारा जापानियों को मारा गया, उनके दो नगरों को ध्वस्त कर दिया गया। आज अमेरिका चाहे कितनी ही सहृदयता दिखलाए, किंतु क्या जापानी कभी इस नृशंसता को भूल सकते हैं? परमाणु वम के गिराने से पश्चिमी यूरोप के प्रतिगामियों को सॉस लेने की हिम्मत हुई। रूस परमाणु वम से नहीं डरता, यह निश्चित है कि उसके पास परमाणु वम तथा उससे भी भयंकर हथियार मौजूद है, हाँ, दुनिया के बहुजनो का हितैषी होने से वह हिरोशीमा के नृशंसतापूर्ण हत्याकांड का कारण नहीं बन सकता।

परमाणु वम की शक्ति

परमाणु वम बहुत भयंकर हथियार है। तेरहवीं शताब्दी में आदमी ने बारूद के हथियारों का प्रयोग आरंभ किया। उससे पहिले लकड़ी, कोयला और तेल को जला कर आदमियों ने

ताप तथा शक्ति का उपयोग किया था। तल और कापड़े में छिपी रासायनिक शक्ति का जरा सा इञ्जन और मोटर चलाई जाती है। यह रासायनिक शक्ति वस्तु परमाणु के ऐलेक्ट्रॉनों से भी नहीं आती, बल्कि समानधर्मा परमाणुओं का वाद्य कर उन्हें जणु के रूप में परिणत करनेवाली शक्ति का ही यहाँ उपयोग किया जाता है। इस शक्ति को परमाणु के बाहरवाले ऐलेक्ट्रॉन एक दूसरे से उत्पन्न कर पैदा करते हैं। यह रासायनिक शक्ति भी बहुत जटिल है, इसमें शक नहीं। किन्तु रासायन और पेट्रोल में यह कर वाष्प तब का प्रयोग करते हुये आदमी ने ऊपरी तल की शक्ति का ही अभिनव उपयोग किया था। परमाणु उम में परमाणु के भीतरी नाभिक में निहित अपार शक्ति का प्रयोग किया जाता है। वह शक्ति किन्ती है, यह हमें सामान्य हो जायगा, कि एका छोटे से गेंद के बराबर के उर्जनियम में कितने ही अरब उर्जनियम परमाणु होते हैं, जिनमें से हर एक के भीतर बीस बराबर ऐलेक्ट्रॉन-बोल्ड शक्ति छिपी हुई है। इस छोटे से गेंद में कितनी शक्ति निहित है उसका अंदाज आसानी से लगाया जा सकता है। टी-एन-टी आजकल का सब से जबरदस्त विस्फोटक है। हिरोशीमा पर जो परमाणु बम गिराया गया था, उसमें बीस हजार टन टी-एन-टी की शक्ति थी।

परमाणु गर्भ

प्राचीन काल से आज तक माइक बैठा परमाणुओं का पता लगात आ रहा है। उनमें बहुत से तो प्रकृति में स्वाभाविक रूप से मिलने ली नहीं। उनके नाभिक इतने भगुर होते हैं, कि वह क्षणभर के लिये भी ठहर नहीं सकते। कितनी बार लागत उनके आविष्कार का दावा किया, शून्य वह सत्य नहीं साबित हुआ।

परमाणु के बाहरी भाग में ऐलेक्ट्रॉन बड़ी तेजी से चक्कर काटते हुए किसी भी नजदीक आने का परावर्त पदार्थ को धक्का देकर बाहर करने लूप पहरेदारी करने हैं। उनमें बहुत दूर परमाणु के गर्भ में नाभिक है, जो प्रोटन और न्यूट्रॉन से बना है। ऐलेक्ट्रॉन यदि ऋण विजला है तो प्रोटन धन विजली, और न्यूट्रॉन न धन विजली है न ऋण विजली। न्यूट्रॉन और प्रोटन की भूतमात्रा प्रायः समान है। प्रथम परमाणु हाइड्रोजन सब से छोटा और बनावट में सरल अर्थात् उस बाहर पहला दल के त्रिग मिफ एन ऐलेक्ट्रॉन और गर्भ में एक प्रोटन होता है। बिना हाइड्रोजन का और तीन प्रोटन बाहर भी होते हैं। हाइड्रोजन के बाद का अगला परमाणु हीलियम है, जिसके बाहर दो ऐलेक्ट्रॉन होते हैं और गर्भ में दो प्रोटन। हीलियम की भूतमात्रा चार है। इस भारीपन का कारण उसके गर्भ में अवस्थित दो न्यूट्रॉन हैं। यह से हल्की धातु लिथियम के भीतर तीन धन विजली (प्रोटन) हैं, लेकिन उसकी भूतमात्रा मात्र है, राकी चार भूतमात्रा चार यदना के कारण है। यह सामान्य ही है कि एक प्रोटन की भूतमात्रा ऐलेक्ट्रॉन से १८०० गुनी होती है।

नाभिक में अपार शक्ति है, यह बात तो पहिले से ही मालूम थी, किन्तु उस शक्ति का हस्तगत करने का कोई साधन नहीं मालूम था, जब तक १९३० में चडविक ने न्यूट्रॉन का पता लाग नहीं निकाला। न्यूट्रॉन धन और ऋण दाला विजलियों से वजित है इसलिए किसी परमाणु के नाभिक में पहुँचने में उसे बाधा नहीं होती। यदि किसी दूसरे हथियार को इस्तेमाल करना पड़ता, तो बराबर ऐलेक्ट्रॉन बोल्ड की शक्ति भुगके "शारी" का प्रोटन तक पहुँचाने में सफलता मिलती।

न्यूट्रन एक या दो एलेक्ट्रन वोल्ट की शक्ति से फेंक कर नाभिकण में पहुँचाया जा सकता है। 'हाँ, न्यूट्रन को इतनी शक्ति से फेंकने की जरूरत है, जिसमें वह नाभिकण के आगे नहीं निकल जाए। इसीलिये न्यूट्रन को बड़ी धीमी गति से भीतर फेंकने का ढग निकाला गया है। प्रोटन की भूतमात्रा १.००७६ और न्यूट्रन की १.००९० है। दोनों मिलकर के जब नाभिकण का निर्माण करते हैं, तब दोनों के योग की थोड़ी सी मात्रा कम उतरती है। दोनों का योग २.०१६६ है, किंतु प्रोटन और न्यूट्रन से मिलकर बना ड्यूटेरोन २.०१४२ के बराबर होता है। यह कमी उस शक्ति के निर्माण में व्यय हुई, जो कि प्रोटन और न्यूट्रन को बाँध के रखती है। इस बाकी .००२४ भाग से ड्यूटेरोन को बाँधकर रखनेवाले २२ लाख एलेक्ट्रन वोल्ट की शक्ति पैदा हुई। यदि दोनों टुकड़ों को अलग किया जाए, तो फिर उक्त कमी को पूरा करना पड़ेगा।

रेडियो-क्रियावाले तत्वों के बारे में पहिले कहा जा चुका है, थोरियम, उरानियम आदि रेडियो-क्रियावाले परमाणु हैं, जिनके नाभिकण की कणिकाएँ स्वतः निकलती रहती हैं, जिनकी कमी के कारण परमाणु का द्रव्यांतर होता रहता है। अपार शक्ति लगाकर नाभिकण को बाँध रखा गया है, इसीलिये नाभिकण का तोड़ना आसान काम नहीं था। लेकिन रेडियो-क्रियावाले तत्वों ने काम को कुछ आगाप्रद बना दिया। न्यूट्रन के हाथ लग जाने पर तो काम और आसान हो गया। उरानियम ९२ परमाणुओं से सब से भारी और अंतिम परमाणु है। इसकी भूतमात्रा २३८ है, और इसके बाहरी ९२ एलेक्ट्रनों के सतलन के लिये ९२ प्रोटन तथा उन्हें बाँधकर रखनेवाले १४५ न्यूट्रन हैं। लेकिन परमाणु-बम जिस उरानियम से बनाया गया, वह २३८ भूतमात्रावाला साधारण उरानियम परमाणु नहीं, बल्कि २३५ भूतमात्रा रखनेवाला समस्थानीय उरानियम है, जो दो न्यूट्रन कम हो के २३५ का बना होता है। अर्थात् वह १४३ न्यू-९२-ए-९२-प्रो है।

उरानियम की खाने विश्व में बहुत अधिक नहीं हैं और अब तो उन्हें बहुत छिपाकर रखने की कोशिश की जाती है। युक्तराष्ट्र अमेरिका, कनाडा तथा दूसरे देशों ने उरानियम ही नहीं, अपने यहाँ की सभी रेडियो-क्रियावाली धातुओं की खानों को भी राष्ट्रीय संपत्ति बना लिया। निश्चय ही यदि भावी युद्ध में परमाणु-बम का इस्तेमाल हुआ, तो खानों पर सब से पहिले आक्रमण होगा। अभी तक जो खाने प्रकट हैं, उनका स्थान-निर्देश निम्न प्रकार है.—

नाम	देश
विहार	भारत
फरगाना उपत्यका	सोवियत रूस
योआब्रिम्स्ताल	चेकोस्लावाकिया
उत्तरी भाग	जर्मनी
दक्षिणी भाग	स्वेडन
कार्नवाल	इंग्लैंड
—	पोर्तुगाल
टगानिका	अफ्रीका
मदगास्कर	मदगास्कर द्वीप
वेलजियम कांगो	अफ्रीका

दक्षिण-पश्चिमी अफ्रीका	अफ्रीका
गार्डीनिया	दक्षिणी अफ्रीका
त्राजीर	त्राजीर
—	मेक्सीको
कोरगटा	युक्तराष्ट्र
ओटागियो	युक्तराष्ट्र अमेरिका
यूटा	युक्तराष्ट्र अमेरिका
गार्डोरे	बनामा

रेडिन् द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद रेडिया प्रियावाग तरवा, विशेष कर उगनियम की खाना का गुप्त रखने की उद्देश्य बनाए रख दी गई है। मावियत मध्येनिया की उगनियम खान बाहर के लागू का माग है क्योंकि युद्ध में पहिले उमें छिपाने की वागिग नही की जानी थी। मोवियत मन में आर कट उगनियम की खान ह, जिनमें कुछ तो ध्रुव कभीय प्रदेश में ह।

मेमी १७ घातु ह जिनक माय उगनियम पाया जाना ह। जहाँ कही भी मगमाग की चट्टान मित्रनी ह वही उगनियम की मायी घातु भी पाई जानी ह। पहिले हमारे मित्रा क उगनियम या ट्रावका के थोरियम की काई पूछ न थी, किन्तु जब टनका मूल्य बहुत बढ़ गया है। उगनियम की खान अर ताने और हीरे की खाना को भी मान करने लगी है। ऐल्गेरडा (अमेरिका) में उगनियम के मनुष्य द्वारा भेदने के पहिले प्रनिमाम ५ लाख डालर (बीस लाख रुपया) की बाँदी, मोना और रेडियम निकलना था। द्वितीय युद्ध में पहिले उगनियम वही बूझा-ककट समझ कर फेंक दिया गया था। अर उसने करीब-करीब उतना ही मूल्य प्राप्त होना है। यूटा और कांरगटा के बनाडियम, उगनियम और रेडियम गडियमवागी खाना का भी मूल्य बढ़ गया ह। पश्चिमी कांरगटा १ पयगये (फामीर) बूझ समार में उगनियम और रेडियम के लिए बहुत ही समझ खान ह। १९२० में मानमगुन नदी में दो विगाग कांरगल नूझ मित्रे थे, जिनमें २३० हजार डालर (२ लाख २० हजार रुपया) का बनाडियम उगनियम और रेडियम निकल था। उगनियम आपिद का मूल्य २३ हजार बनाडियम का २८ हजार और १७९ ग्राम रेडियम का १५००० हजार डालर था—यह १९२० के मूल्य में। उगनियम और रेडियम के कोई-कोई घातुपापा ६/५ ८० प्रति मैक्का उगनियम आपिद प्रदान करते ह। यह घातु मापागण तीर में पैनाइड (मगमाग) चट्टाना में मित्रनी ह, जो धूमिबी के गर्भ से आदि रात्र में पिघले जावा के रूप में बाहर निकलकर ठटे और स्फटिक बन गए।

यह निश्चय ही है कि उगनियम और उमर बाग रेडियम तथा दूसरी रेडिया प्रियावागी घातुया का महत्त्व और मूल्य अर सभी रातुआ में अधिक माना जाने लगा है। जब तक उनका प्रयोग केवल महार के लिये किया जा रहा है तब तक उन्हें गुप्त रखने की भी पूरी कोशिश की जायेगी।

आजरा परमाणु-बम गजनीनिक धमकी का हथियार बन गया है। ऐंग्लो-अमेरिकन साम्राज्य-वादी अपने प्रभावित देशों में इस बात का बहुत जोर से प्रचार कर रहे ह, कि परमाणु-बम और

परमाणु-शक्ति की कुजी केवल हमारे हाथों में है। लेकिन यह बहुत कुछ गाल बजाने की सी बात है। उरानियम परमाणु तोड़ने का काम अमेरिका के नहीं, बल्कि जर्मनी के दो वैज्ञानिकों ने किया। उरानियम के नाभिकण के स्वतः विदरण की बात १९४० से पहिले ही दो रूसी वैज्ञानिकों ने खोज निकाला था, जिसका विवरण अमेरिका की प्रमुख भौतिक-विज्ञान-पत्रिका फिजिकल रिव्यू में १९४० में छपा था। उक्त विद्वानों ने दिखलाया था, कि किस तरह बिना न्यूट्रन के प्रहार के स्वतः उरानियम का नाभिकण विदरित होता है। यह विदरण बहुत कम पाया जाता है। १९४० में प्रकाशित रूसी ग्रंथों से पता लगता है, कि एक किलोग्राम (मवासेर) साधारण उरानियम से एक सेकंड में ५५० न्यूट्रन स्वतः निकल कर बाहर हो जाते हैं।

उरानियम का विदरण

परमाणु के गर्भ में अवस्थित अपार शक्ति यदि किसी तरह मुक्त की जा सके तो, कोयला, तेल और पानी से भी अधिक सस्ती तथा भारी परिमाण में विद्युत्-शक्ति प्राप्त हो सकती है। सभी परमाणुओं के नाभिकणों को तोड़कर शक्ति बाहर करने की बात मुश्किल थी, लेकिन स्वतः विदरित होनेवाले (रेडियो क्रियावाले) परमाणुओं से विघेप कर न्यूट्रन के आविष्कार के बाद अग्निक आशा हो चली और वैज्ञानिकों ने उनके ऊपर अपना ध्यान भी आकृष्ट किया। जर्मनी के विज्ञानवेत्ता हान ने सबसे पहिले सफलतापूर्वक उरानियम के नाभिकण का १९३८ में विदरण किया। १९३० में न्यूट्रन के आविष्कार के बाद न्यूट्रनों को बढ़ा-घटाकर ९२ तत्वों के कितने ही विभेद समस्थानीय तैयार किये गए। प्रोफेसर अटोहान इसी तरह नाभिकण को प्रहारकर के नये-नये समस्थानियों के निर्माण का प्रयोग कर रहे हैं। यह याद रखना चाहिये, कि अभी तक इस प्रक्रिया से ३०० से ऊपर समस्थानीय परमाणु निर्मित किये जा चुके हैं। प्रोफेसर हान अपने प्रयोग में उरानियम परमाणु के नाभिकण पर न्यूट्रन की गोली दाग रहे थे। न्यूट्रन कभी नाभिकण को तोड़ने का काम करते हुए निकल जाता है और कभी नाभिकण इस आक्रमणकारी को पकड़ के अपने पास रख लेता है। यदि उरानियम का नाभिकण न्यूट्रन को पकड़ लेता है, तो उसकी भूतमात्रा २३८ की जगह २३९ हो जाती है, ऐसा पहले भी देखा गया था और पकड़ने की प्रक्रिया से ही उरानियम में एक न्यूट्रन बढ़ाकर नेप्टूनियम समस्थानीय बनाया गया, जो ९३वाँ रसायनिक तत्व है। समस्थानीय भी रेडियो-क्रियावाला है। अपने भीतर से बीटा कण को निकालकर यह ३-३ दिन में प्लूटोनियम समस्थानीय (प्लू० २३९) के रूप में परिणत हो जाता है। यह उतना जल्दी परिणत नहीं होता और इसमें उरानियम की तरह विदरण के लिये काम में लाया जा सकता है, परमाणु-बम में भी इसका उरानियम की तरह उपयोग हो सकता है। प्लूटोनियम का आविष्कार १९४० में हुआ था। उरानियम से बने प्लूटोनियम का वही महत्त्व है, जो उरानियम २३५ का। जापान पर गिराए गए दो परमाणु बमों में एक प्लूटोनियम का था।

हाँ, तो प्रोफेसर हान जिस वक्त न्यूट्रन से उरानियम के नाभिकण पर प्रहार कर रहे थे, उस वक्त वह यही आशा रखते थे, कि नाभिकण में पकड़ा जाकर वह इस परमाणु को दूसरे तत्व में परिणत कर देगा। लेकिन उनको जो दृश्य देखने में आया, उस पर वह विश्वास नहीं कर सकते थे। २३८ भूतमात्रा का उरानियम टूटकर (विदरित होकर) प्रायः दो समान भागों में बँट गया और उनमें से प्रत्येक की भूतमात्रा वारियम (१३७ भूतमात्रा) के बराबर थी। प्रोफेसर को विश्वास

बर्नर मुद्रित या, किंतु अत में धमकी के गन्दा को मानना ही था, "यदि स्वयमथाना रोचने तत्र के वयम्"। हान ने फिर और प्रयोग कर के देया, किन्तु परिणाम वही निकला। रसायनिक परीक्षा ने बतलाया, कि वह न्यूटन द्वारा प्रहारकर के उरानियम परमाणु का वाग्नियम परमाणु के रूप में बदल रहे हैं। १९३८ के उत्तर को हान ने जमी परीक्षा में बिताया। उन्होंने अपने परीक्षा की व्याख्या के लिए एक महिषा वैज्ञानिक डाक्टर लीज माइटनेर की महापत्नी की, जो मंडानिक भौतिकशास्त्र तथा उच्च गणित एवं परमाणु-संयोजन संबंधी मिश्रता की पड़िता थी। यहूदी होने के कारण कुमारी माइटनेर थोड़े ही समय बाद जर्मनी से भागने के लिए मजबूर हुई और आज़ाद वाशिंगटन के कैथोलिक विश्वविद्यालय में भौतिकशास्त्र का अध्यापन करती हैं। उन्होंने हान को बतलाया कि उनके प्रहार से उरानियम परमाणु विदरण द्वारा विभक्त हो गया। यह विदरण की प्रक्रिया ठीक उसी तरह की थी, जिससे प्राणियों के मेल बढ़ते-बढ़ते विदग्ध हो जाते हैं। डाक्टर माइटनेर ने विदरण होने की ही बात नहीं बतलाई, बल्कि यह भी कहा, कि जहाँ टी-एन-टी जैसी परम शक्तिशाली विस्फोटक वस्तु का प्रयोग अणु तीन या चार शक्ति-एकाइ होता है, वहाँ उरानियम परमाणु विदरण द्वारा द्विधा विभक्त होने समय २० करोड़ शक्ति-एकाइ प्रदान करता है। यहाँ वह सकेत मिला, जो आगे परमाणु-बम-निर्माण करने में सहायक बना। डाक्टर माइटनेर जर्मनी से भाग कर डेनमार्क में पहुँची। नोबेल-पुरस्कार-विजेता भौतिक शास्त्री प्रोफेसर बोर की प्रयोगशाला में शामिल हुई। वह अपने साथ उरानियम विदरण की गणित-शास्त्रीय गणना को भी लेनी हुई गयी थी। प्रोफेसर बोर १ जनवरी १९३० को कोनन हेन (डेनमार्क) से अमेरिका के लिये प्रस्थान कर रहे थे जहाँ उन्हें प्रिंसटन विश्वविद्यालय में महान् वैज्ञानिक अल्बर्ट आइन्स्टाइन से मिलना था। इसी समय हान का प्रयोग को डाक्टर माइटनेर तथा डाक्टर रॉबर्ट ओपेनहाइमर की तैयारी कर रहे थे। उन्हें वाग्नियम बनाने की चिन्ता नहीं थी, बल्कि वह २० करोड़ शक्ति एकाइ की शक्ति में थे।

प्रोफेसर बोर प्रयोग के देवने की प्रतीक्षा नहीं कर सकते थे। अमेरिका में जनवरी के मध्य में पहुँचकर उन्होंने प्रिंसटन के भौतिक शास्त्री डाक्टर जान वील्डर और कोरबिशा युनिवर्सिटी में उस समय अध्यापक सुमालिनो के कोप से निर्वासित इटालियन वैज्ञानिक एनर को फेर्मि से उसका जिक्र किया।

अभी द्वितीय युद्ध छिड़ा नहीं था। इसी समय वाशिंगटन के विश्वविद्यालय और कर्नेगी, प्रिन्सटन ने मंडानिक भौतिकशास्त्र के संबंध में एक सम्मेलन बुलाया था। २८ जनवरी को सम्मेलन जुगा। पड़िये वक्ता ने अपना भाषण शुरू ही किया था, कि इसी समय फेर्मि और बोर बहुत उत्तेजित स्वर में बात करने समझार में पहुँचे। उनका स्थान वक्ता की ओर बिल्कुल नहीं था। कितने ही उनसे परिचित रहने वाले विद्वान उनके पास जमा हो गए। प्रोफेसर बोर, प्रोफेसर फेर्मि ने एक पत्र के द्वारा यह कह रहे थे, जिसमें उन्हें उनके भाजे डाक्टर फ्रिज ने माइटनेर की गणनाओं के बारे में लिखा था। फ्रिज ने यह भी बतलाया था, कि हान और उनके सहकारी स्ट्रासमान के प्रयोग का पूरा विवरण जर्मन वैज्ञानिक पत्रिका नानुर-विजेन-शाफ्टेन के फरवरी (१९३९) के अंक में निकल रहा है।

बोर और फेर्मि पत्रिका का उस अंक के देखने के लिये अधीर हो उठे। अभी उसके अमेरिका पहुँचने में देर थी, किन्तु उसका प्रूफ वाशिंगटन की राष्ट्रीय साइंस एकेडमी के कार्यालय में मौजूद

था। वोर और फेरमी मँगाकर उस ऐतिहासिक लेख को पढ़ने लगे, जिमने परमाणु-युग का आरम्भ कराया। प्रयोग दुरूह नहीं था, कई प्रयोगशालाओं में उसे तुरंत दोहराया गया और कुछ ही घंटों के भीतर पता लग गया कि उरानियम परमाणु के टूटने से अपरिमित शक्ति निकलती है। उसी शाम को वोर और फेरमी ने दूसरे मेहमानों के साथ स्वयं अपनी आँखों इस तजरबे को देखा। यह आसानी से समझा जा सकता था कि जैसे उरानियम परमाणुओं को तोड़कर वारियम और क्रिप्टोन के परमाणुओं में बदलते हुए अपरिमित शक्ति मुक्त की जा सकती है, उसी तरह पास-पास रखे दूसरे उरानियम परमाणुओं का भी विदरण कराया जा सकता है और इस प्रकार उनसे अपार शक्ति फूट कर बाहर निकल सकती है। इसी समय पेरिस से सूचना भी मिली कि यहाँ उरानियम के विदरण द्वारा एक विदरण-शृंखला कराने का तजरबा सफल रहा। एक उरानियम-परमाणु टूटते वक्त अपरिमित शक्ति को मुक्त करते हुए अपने न्यूट्रन से दूसरे उरानियम परमाणु पर प्रहार करता है। इसी तरह यह शृंखला आगे चलाई जा सकती है। १९३९ की गर्मियों से १९४० के जाड़े के महीनों तक परमाणु-भेदन सबधी बहुत तरह की विचित्र-विचित्र कथाएँ अखबारों में छपती रही। वैज्ञानिक अभी परमाणु-शक्ति के औद्योगिक उपयोग को दगादियों की बात समझ रहे थे, किंतु सेना के वैज्ञानिक उसके तुरंत उपयोग करने की धुन में थे।

जर्मनी द्वितीय विश्वयुद्ध छेड़ चुका था, हिटलर की सेनाएँ अव्याहन गति से सब जगह आगे बढ़ रही थी। जर्मन वैज्ञानिक भी परमाणु-शक्ति के सैनिक उपयोग के उपाय ढूँढ़ रहे थे। ७ दिसम्बर १९४१ को जापान ने पर्ल हारबर पर आक्रमण करके अमेरिका को भी युद्ध में ढकेल दिया। अमेरिकन सरकार की रोक के कारण परमाणु तथा उरानियम-धातु सबधी अनुसंधानों की कोई बात बाहर छपने नहीं पाती थी। लेकिन अनुसंधान जारी रहा तथा पर्ल हारबर-कांड के चार साल के भीतर ही अमेरिका ने हिरोशीमा और नागासाकी पर परमाणु-बम गिराए।

उ. २३५—उरानियम के वस्तुतः तीन भेद हैं, जो अपनी भूतमात्रा के अनुसार उ—२३५, उ—२३४, और उ—२३८ के नाम से प्रसिद्ध हैं। इन तीनों उरानियम समस्थानीयों में उ—२३५ ही ऐसा है जो परमाणु-शक्ति के मोचन में सहायक हुआ। लेकिन वह बहुत दुर्लभ द्रव्य है। उ—२३८ का १४० पौंड जितने धातु-पापण से प्राप्त होता है, उतने से उ—२३५ का एक पौंड ही हस्तगत होता है। उ—२३५ पर न्यूट्रन द्वारा प्रहार करने पर विदरण होते देखा गया। उ—२३८ प्रहार करने पर विदरित नहीं होता, बल्कि वह न्यूट्रन को पकड़कर मानव निर्मित प्लूटोनियम के बनाने में सहायक होता है, जो भी परमाणु-बम का एक महत्वपूर्ण उपादान है।

१९४२ में अमेरिका में परमाणु-बम के निर्माण के लिये दौड़ सी लग रही थी। उसे यह मालूम था, कि उरानियम के विदरण का आविष्कार जर्मनों ने किया और अब वह परमाणु-बम के पीछे पड़े हुए है। २ दिसम्बर १९४२ से बहुत तत्परता के साथ काम होने लगा। पहिले दिन के प्रयोग में केवल आधी वाट शक्ति उत्पन्न हुई, जिससे एक छोटा-सा बिजली का लट्टू भी जलाया नहीं जा सकता था, लेकिन १२ दिसम्बर तक २०० वाट शक्ति पैदा करने में सफलता मिली, लेकिन इसी समय वैज्ञानिकों ने काम रोक दिया, क्योंकि इस विदरण द्वारा रेडियम जैसी घातक किरणें पैदा हो रही थी। इन तजरबों से पता लग गया, कि प्लूटोनियम बनाया जा सकता है और इस क्रिया में जो

भयकर विप्लव उत्पन्न होती है, उनमें रक्षा का प्रयत्न किए बिना वैज्ञानिक क्रिया के बिना भागी स्वतंत्र है।

समस्या चाह किन्ती ही कठिन है, लेकिन उसका समाधान भी निकालना आवश्यक था। अमेरिकन सरकार पानी की तरह डालकर बहाने को तयार थी। उसने बड़े-बड़े वेतन द देना विदेश के बहुत से महान् वैज्ञानिकों और यंत्र-गोपनीयता का इस काम पर भिड़ा दिया। यू-मेकमीको (युक्ता राष्ट्र, अमेरिका) की बालुका भूमि के एक कोने में नगरा और धनी प्रतिस्था में बहुत दूर रोम अरुमाय स्थान में परमाणु-बम की प्रयोगशाला बनाई गई। पिमटोन, गिबामो, कैलिफोर्निया, विस्का नमिन और मिनेमोता के विश्वविद्यालयों के विज्ञानविशारद वहां पहुँचे। पिमटोन से तीन लारी वैज्ञानिक यत्र आए। हागवड का विशाल साइक्लाट्रॉन उखाड़कर रोम अलमोमो पहुँचाया गया। विस्कनोमिन ने वान डी-ग्रॉफ नामक दो परमाणुसेदक भेजे। हागवड का माइकलोट्रॉन १८ अप्रैल १०/१३ को वहाँ पहुँचा, लेकिन काय इतनी नपुणता से किया जा रहा था, कि जुलाई के आरम्भ में ही उसका उपयोग किया जाने लगा।

परमाणु-बम का निमाण अमेरिका का प्रथम गौणीय रहस्य है। वह अपने महत्वांगी तथा अनुगामी इंगलड जार बनाडा का भी वह रहस्य बतगाना नहीं चाहता। लेकिन अब भी परमाणु बम के निर्माण का टण अमेरिका ने बाहर किसी देश का मान्य नहीं है, यह नहीं कहा जा सकता। उ २३५ तथा प्लूटोनियम पहिले ही में प्रसिद्ध थे। विदग्धों की श्रुतला भी वैज्ञानिकों का सबन निदिन हो चुकी थी। अमेरिका ने विदग्ध श्रुतला द्वारा अधिक धीम्र तथा भयकर विस्फोटनवाले बम तैयार करने का काय आरम्भ किया। प्रयोग द्वारा देखा गया कि उ २३५ या प्लूटोनियम के उठे तभी अभीष्ट काय करने में सफल हो सकता है, जब वह एक निश्चित परिमाण में हो। छाटा परमाणु-बम बेकार होता, क्योंकि वह फूट नहीं सकता था। एक ऐसा बड़ा बम बनाना था, जिसके भिन्न-भिन्न भाग इस तरह एक दूसरे के साथ संबन्धित हो, कि वह निश्चित और इच्छित दाल में ही विस्फोटन करे। यदि उसके भीतर के परमाणु धीरे-धीरे विस्फोटित होने लगें, तो बम के कितने ही भाग टुकड़े-टुकड़े हो जायेंगे, और बम के भीतर की मारी सामग्री का उपयोग नहीं हो सकेगा। बिना फूटा हुआ टुकड़ा जमीन पर गिरेगा और उ २३५ या प्लूटोनियम का यह महार्थ डाला गया के देश में गिरकर उसके हाथ लगेगा। अमेरिका ने देशी विदेशी वैज्ञानिकों की सहायता से यह समस्या हलकरके परमाणु-बम बनाया, और यू-मेकमीको के अलमोगादगे नामक स्थान में प्रथम परमाणु बम के विस्फोट का सफल तजर्वा किया गया।

युद्धोपरात परीक्षाएँ

परमाणु-बम विप्लव का सब से गतिजागी हथियार है, किन्तु उसके निमाण में सब भी बहुत अधिक पड़ता है। उसकी उत्पादन, उगनियम जैसी अत्यन्त महार्थ धातु सामग्री का काम चुनाने के बिना अमेरिका तैयार है लेकिन इसका यह अर्थ नहीं है, कि उसका प्रतिद्वंद्वी रूस इस दोह में पीछे तथा उदासीन है। अमेरिका में उसकी नीति विन्तु उठनी है। जहाँ अमेरिका परमाणु-बम का भीके-बेभीके हर वकन मभी जगह टिटोरा पीट रहा है, वहाँ रूस में उनका ही मान्य हो सका, कि उसने भी परमाणु-बम बना लिया है। रूस ने टिटोरा नहीं पीटा, किन्तु

अमेरिका और उसके साथी देशों को भूकम्प-मापक यंत्रों द्वारा पता लग चुका है, कि रूस के पूर्वी भाग में कई बार परमाणु-बम के प्रचंड विस्फोट हो चुके हैं। रूस भी उसी तरह हजारों की संख्या में बड़े-बड़े वैज्ञानिकों को परमाणु-शक्ति के सैनिक और असैनिक उपयोग की गवेषणा में लगाये हुए है। अमेरिका की होहल्ला मचानेवाली विशाल प्रोपेगंडा मशीन ज्यादा प्रभावशाली है या रूस का गभीर मौन, इसके बारे में निर्णय देने का यहाँ स्थान नहीं है।

अमेरिका ने हिरोशीमा और नागासाकी के बाद भी परमाणु-बम के तजरवे किए हैं और उसका कहना है, कि हमारे आधुनिकतम परमाणु-बमों से हिरोशीमा और नागासाकीवाले बमों की कोई तुलना नहीं हो सकती। १ जुलाई १९४६ को प्रशांत महासागर के विकिनी द्वीप की खाड़ी में अमेरिका ने अपने नये परमाणु-बम का तजरवा किया। इसके लिये विकिनी द्वीप के निवासियों को वहाँ से हटा कर दूसरी जगह भेजा गया। एक प्रत्यक्षदर्शी वैज्ञानिक सवाददाता ने विकिनी खाड़ी के तजरवे के बारे में लिखा है —

“रात्रि के अधिकार में १८ मील पर एक आलपीन के आकार का लालिमा लिए हुए पीला प्रकाश दिखलाई पड़ा। यह परमाणु-बम के विस्फोट की पहिली ज्वाला थी, जो धीरे-धीरे बढ़ती और फैलती एक महान् अर्धगोल के रूप में परिणत हो गई—प्लूटोनियम के परमाणु टूट-टूटकर के यह दृश्य उपस्थित कर रहे थे। यह सबकुछ एक सेकंड के दस लाखवें हिस्से में हो गया। महान् अर्धगोल की ज्वाला फूटती ऊपर की ओर बढ़ती गई। उसके मुँह से परमाणु बम का विशेष चिह्न मक्खन जैसा सफेद एक महान् छत्रक निकला। चक्कर काटते बादलों के छोरों पर चित्र-विचित्र रंग दिखलाई पड़ रहे थे—यह लाल, पीले और नारंगी रंग सभी जगह एक दूसरे से मिश्रित होते सदा बदलते दीख रहे थे। बम फट कर ज्वाला ऊपर और उठती जा रही थी। फिर उसके मुँह से दूसरा छत्रक निकला। यह परमाणु-बम का बादल पहिले २० हजार फीट फिर ३० हजार फीट तक उठा। वहाँ ज्वाला के तीन तल दिखलाई पड़ रहे थे। सबसे निचला तल समुद्र था, जहाँ विकिनी की खाड़ी में अवस्थित लक्ष्यभूत जहाज जलते हुए धुआँ दे रहे थे। विचले तल में कुमुलस बादल कपास के परदे की तरह परमाणु-बम के छत्रक को ढाँके हुए था। अतः में सब से ऊपर का तल सफेद तथा मक्खन के क्रीम की तरह फूले गेद जैसा परमाणविक बादल का था, जिसमें हिलती-डोलती, गुलाबी, मुनहली आदि कितनी ही आकृतियाँ दिखाई पड़ रही थी। इसी बादल के भीतर आदमी के हाथों द्वारा तोड़े गये अरबों परमाणुओं की आग और ज्वाला जल रही थी। मानव नेत्रों के लिए यह अत्यंत अद्भुत दृश्य था।

“यह सभी चीजें आँखें देख रही थी, तो भी वहाँ कोई बड़ी आवाज नहीं हुई, न तोप जैसी गर्जना सुनाई पड़ी, जिसकी इस हृदयद्रावक दृश्य में आशा की जा सकती थी। वहाँ केवल एक दवा सा धड़का सुनाई पड़ा। जिम वक्त बम ज्वाला के गोले के रूप में फटा, उससे डेढ़ मिनट बाद यह धड़का सुनाई दिया। आवाज १११० फीट प्रति सेकंड चलती है और पत्रकारों का जहाज अपलाचियान धड़काके की जगह से १८ मील पर था, जहाँ आवाज को पहुँचने में ९० सेकंड लगे। आवाज बहुत हल्की थी। वहाँ धक्का देने वाली बलवान लहर भी कोई नहीं आई। लेकिन अदृश्य रेडियोकरण उन सभी लोगों के शरीर को पार कर गया, जो बम विस्फोट को देख रहे थे। एपलाचियान के एक मनस्वी साहसी नाविक ने दाँत के फोटो के लिये इस्तेमाल होने वाले एक्सरे-फिल्म के

एक टुरडे को अपने हाथ के पीछे लगा लिया । जिस वस्तु वम विस्फोट हुआ उसी समय उसने अपनी हथेली को विकिनी खाड़ी की ओर कर के हाथ को फैला दिया । फ़िल्म को प्रयोगशाला में धोया गया । उसकी हथेलियों का बहुत साफ़ एक्स्परे फ़ोटो निज़ला दियाई पड़ा, और यह एक्स्परे फ़ोटो १८ मील की दूरी से लिया गया था । रेडियोकरण अपलाचियान के ऊपर बैठे हम सभी यात्रियों को पार कर गया था, तो भी हमारे ऊपर कोई दुष्प्रभाव नहीं पड़ा, क्योंकि हम विस्फोट-स्थान से दूर सुरक्षित स्थान में थे । हममें से कोई भूल नहीं सकता और न भूल सकेगा, कि दूरी हीने हमारी रक्षा की । अब हमने अनुभव किया, कि क्या हमारे जहाज़ को एडमिरल हर्डी ने १८ मील दूर रम्बवाया था ।

"सबसे अपलाचियान खुले समुद्र में विकिनी खाड़ी की ओर लौटा । लक्ष्यभूत युद्ध पोता ने केवल चार मील की दूरी से भयंकर ध्वम लीला दिखलाई पड़ने लगी । डूबने में वचे विशाल पोता के ऊपरी ढाँचे, मस्तूल, चिमनी, गट्टर—मीनार आदि चूर-चूर हो गये थे, जिससे मालूम हो रहा था कि वम की अदृश्य धक्का देने वाली लहर भी विकिनी जवरदस्त गतिन रखती है । विमानवाहक इडीपडेंस, जो नवीनतम पोत था, जल रहा था और उसका ऊपरी टॉंचा तथा उडान-टैंक का विलुप्त पना नहीं था । सारी गत इडीपडेंस धाय-धाय जगता रहा और आग बुझाने काग्रा का साग प्रयत्न व्यर्थ गया । अभिमानी, जापानी यूज़र गवावा चूण और दग्ध हो चुका था । उसकी चिमनिया और मस्तूल दोहर हो गए थे । अगले दिन गवावा दूब गया । गवावा के पाम ही आनमणकारी वाहक कार्गोइल और ध्वमक एडरसन लगर डाँटे हुए थे । गवावा के मजदीक के यह दाना जहाज़ टुट हा चुके थे । लक्ष्य के कद्र में दूर ध्वमक जेममोन खड़ा था, अब एक विंगल ब्लैक की तरह उसकी चिमनी अटाकार पेंदी ही दिखलाई पड़ रही थी । जहाज़ वम के धक्के से उलट गया था । पीछे वह दूब गया । लक्ष्यभूत जहाज़ के मस्तूल तोडफोडकर चूण हुए कालेबाँटे दिखलाई पड़ रहे थे । वम के द्वारा निमित रेडियो क्रिया की विरणी से उनके पाम निमी जीवन प्राणी वा रहना अनभव था ।

"वम विस्फोट हवा में किया गया था, इसलिये मवेरे ही विकिनी के जल को छाटे पोता के लिये सुरक्षित घोषित कर दिया गया । एडमिरल ब्लैडी और नवसेता मंत्री फोरेस्टल का अगिनबोट तरत लक्ष्य के क्षेत्र के केंद्र में अवस्थित पोत की ओर बीड़ा । जैसे ही उनका बोट मजदीक पहुँचा, शक्कावा दूब गया । मवेरे एडमिरल का बाट तथा कुछ हमारे परीक्षक बाट खनरताक क्षेत्र में जा पहुँचे । दोपहर को पनकार के लिये भी आज्ञा मिल गई । वहा कुछ दूर कुछ उगडे सैकड़ों पान दिखलाई पड़ रहे थे । विमानवाहक इडीपडेंस नये और आयुनिव युद्धपोता में से था, वह भी परमाणु-वम की सनक का शिकार हुआ । पीछे पना लगा कि इडीपडेंस यद्यपि ध्वम हा गया था, ता भी दूरा नहीं । पन्नवारा की आलें सभी जहाज़ा में जीवन के चिह्न दूढ रही थी और दक्षता चाहती थी, कि परमाणु-वम के वाताघात से सूअरा, बकरिया और चूहा में से कौन उचा । पहले जीववारी आन मणकारी वाहक फागोन के ऊपर दिखलाई पड़े । यह पोत नेवादा म एक मील दूर पर था । मवाद दानाआ ने वहाँ दो बकरिया को देखा, जिनमें एक कठघर पर गडी थी । उसकी दागी हवा म हिण रही थी, दूसरी लेटी हुई थी । उनकी आलें चौधियाई सी थी । दाना जानवरा पर आघात का प्रभाव दिखलाई पड़ रहा था । विंगल विमानवाहक मरातोया परमाणु-वमके वाताघात की पहचान में दूर था । उसके ऊपर के प्राणी अच्छी अवस्था में थे । प्रथम विकिनी-गरीमा ने मिद कर दिया, कि

परमाणु-वम के पतन-स्थान से दो मील दूर पर सरातोगा जैसे पोत सुरक्षित रह सकते हैं। युद्ध में सौ फीट पर गिरे गोले से वच निकलने की आशा रहती है, किंतु परमाणु-वम के गिरने के दो मील तक सुरक्षा की आशा नहीं। सरातोगा जैसे पोत के डेक पर यदि नाविक रहते, तो वहाँ पर ग्व छोड़े मूअरो की भाँति शायद वम-विस्फोट के दूसरे दिन वह जीवित रहते, लेकिन कौन कह सकता है, वह हिरोशीमा के अभागो की तरह दस या अधिक दिन में मर नहीं जाते। नेवादा दूमरे दिन सारे समय "तप्त" रहा। यह रेडियो-क्रिया संबंधी रेडियो-करण का प्रभाव था। वम-विस्फोट के ७२ घंटे बाद ही सवाददाता नेवादा के ऊपर जाने की इजाजत पा सके।" *

२५ जुलाई १९४६ को विकिनी-खाड़ी में एक और परमाणु-वम की परीक्षा की गई, जिसमें वम को हवा में नहीं जल के भीतर विस्फोटित किया गया। वम-विस्फोट के साथ विकिनी-खाड़ी का जल एक ऊँचे स्तम्भ के रूप में बराबर लवा होता ऊपर उठता गया। यह जलस्तम्भ प्रायः एक मील ऊँचा था। उसके ऊपर ४००० फीट तक और उठे गैम-फौव्वारे फूल से दिखलाई पड़ते थे। इस फूल के डठल में १० लाख टन जल था। यह पुष्प सहित डंठल या छत्रक कितने ही समय तक आकाश में लटकता रहा। फिर धीरे-धीरे जहाजों के ऊपर भयंकर रेडियोक्रियावाली वर्षा के रूप में गिर पड़ा। वम विस्फोट के समय सौ फुट ऊँची लहर समुद्र से निकलकर किनारे की ओर आगे बढ़ने के साथ कम होती चली गई और विस्फोटस्थान से साढ़े तीन मील पर अवस्थित विकिनी द्वीप पर जाके ७ फीट ऊँची रह गई। उसने सारे विकिनी द्वीप को धो नहीं डाला, लेकिन पास के एक छोटे द्वीप को अवश्य डुबा दिया। पानी के भीतर ही भीतर ५००० फीट प्रति सेकंड की चाल से एक भीषण प्रवाह की तरंग बढी, जिसने लक्ष्य जहाजों को सब से अधिक क्षति पहुँचाई, पेदियों को चूर कर दिया, धरनों को तोड़ दिया और जहाजों को डुबा दिया। युद्धपोत अरकसम तुरंत इस आघात के कारण डूब गया। सरातोगा और नमातो भी जल के भीतर से ध्वस्त होकर डूब गए। इस परीक्षा में रेडियोक्रिया की बहुत अधिक ध्वस-लीला देखी गई। चार दिन तक रेडियोक्रिया के खतरे के मारे कोई उन जहाजों के पास तक नहीं जा सकता था, जो अब तक तैर रहे थे। रेडियोक्रियायुक्त "वर्षा" इसका कारण थी। इस परीक्षा ने बतला दिया, कि जल के भीतर से प्रवाहित आघात आधे मील तक बड़े जहाजों को ही डुबा नहीं सकता, बल्कि रेडियोक्रियायुक्त वर्षा के मारे जहाजों के नाविकों का वच निकलना मुश्किल है। चाहे कुछ नाविक न भी मरने, लेकिन रेडियोक्रिया-वाली वर्षा उनके लिए थोड़े समय में घातक सिद्ध होती।

विकिनी में परीक्षा के समय दो सौ पोत अपने पैंतीस हजार आदमियों के साथ मौजूद थे। इन पोतों में ७७ लक्ष्यभेद के लिये थे। सब मिलाकर ४२ हजार आदमियों ने परीक्षा में भाग लिया था। उनके खाने के लिये प्रतिदिन १३ हजार सेर आटा, २० हजार सेर मास, साढ़े ४८ हजार सेर तरकारी, १९ हजार सेर काफी, १८ हजार सेर मक्खन, ६६०० सेर चीनी खरच होती थी। उनके साथ ही लोगो ने ७० हजार मिश्री की सिल्लियाँ तथा ३० हजार सिगरेट के डब्बे भी खरीदे थे।

अंग्रेज विज्ञानवेत्ता जे० जी० एम० हन्डेन ने परमाणु-बम की ध्वम-गोला के बारे में कहा है +

"युन्तराष्ट्र जमगिआ और भोवियनमय हो एसी दा शक्तियाँ ह, जा परमाणु-बम के युद्ध में पूनतया ध्वस्त नहीं हो सकेंगी। यद्यपि वह न्यूयार्क, सानफ्रान्सिस्को, लेनिनग्राद या अदेल्सा का नहीं उखा सकेंगे। किंतु मन्निंतोगार्म्व, पिवागो और मेटलुई के बचा पान की आशा की जा सकती है। युन्तराष्ट्र का सायद कुछ सुभीता है, किंतु उनके समुद्र तटवर्ती नगर पनडुत्रिया से छाड़ निश्चित समय पर फटने वाले परमाणु बमों से ध्वस्त हो जायेंगे, उनकी उछाई भयंकर लहरों में उड़ा दी जायगी। इंग्लैंड के बचने की तो त्रिस्तुल आशा ही नहीं है। जा पागल मटनी पश्चिमी यारपीय गुट के लिये काम कर रही है, उसे इस बात का ध्यान नहीं है कि दस साल के भीतर ही लंदन और पैरिस भोवियनमय या किसी दूसरे राज्य में फट जात उड़तू उस की उतान के भीतर आ जायेंगे।"

परमाणु-शक्ति का अन्य उपयोग

परमाणुशक्ति का ध्वम के लिये ही अभी तक प्रयोग हुआ है। युद्ध और सना के लक्ष में पसे-कौटो की आग ध्यान नहीं रखी जाती। यदि परमाणु शक्ति के अर्धनिक उपयोग की खाज पर भी उसी तरह प्रयत्न किया जाता, तो सम्भव अब तक उसके मवध के भी कितने ही आविष्कार हो गये होते। गति धीमी चाहे हो, किंतु दुनिया के विज्ञान-वेत्ताओं का दिमाग इस वकन उसी में लगा हुआ है। अफसोस यह है कि परमाणुशक्ति के अर्धनिक उपयोग की ओर अधिक ध्यान होने में सभी देश अपने अनुसंधानों को बहुत शुष्क रख रहे हैं, जिससे दुनिया के सभी बगानिकों को एक दूसरे के अनुभव में काम उठाने का भावा नहीं मिल रहा है। अमेरिका रहस्य को गुप्त रखने के लिये सब से अधिक सचेष्ट है, लेकिन परमाणुशक्ति उपयोगियों के लिये बहुत मस्ती विद्युतशक्ति प्रदान करेगी, जिससे परमाणुशक्ति वाले देश इतनी मस्ती खीजें उठा सकेंगे, जिनका बाजार में दूसरे मुनाफिला नहीं कर सकेंगे। भग्न व्यापार में ऐसी जबरदस्त प्रतिद्वंद्विता में कौन सा देश शक्ति नहीं होगा।

परमाणु-बम की अपेक्षा परमाणुशक्ति के औद्योगिक उपयोग की आग गंगा का कम ग्यान नहीं है। लेकिन परमाणुशक्ति के लिये जितने उच्च यंत्रों की आवश्यकता है, उसके कारण परमाणुशक्ति का उपयोग माटरो और रेलवे इंजनों पर नहीं हो सकेगा। हा, जहाजों पर शक्ति निष्पादक यंत्र लगाये जा सकते हैं। दो मी टन का विमान सायद परमाणुशक्ति से संचालित किया जा सके। चिकित्सा में परमाणु-बम के निर्माण से पैदा हुए रेडियो क्रियावाले तत्त्वों का उचित सम्मान प्रयोग अब भी होने लगा है। उसने रेडियम की अपेक्षा बहुत सुस्ते माधन डास्टों के हाथ में द दिया है। रेडियोक्रियावाले काबन १४ तथा आइडिन वर्ट दुमाध्य रोगों में बड़े मफर मिद्ध हुए हैं।

अपि की भी इन सम्मे रेडियोक्रिया वाले पदार्थों से बहुत लाभ होगा। उनका द्वारा बीजा के मदन जाति-परिवर्तन की गति का बढ़ाया जा सकता है आग नयी तरह की वनस्पति जातियाँ का उन्मावित किया जा सकता है। खाद में भी इसका उपयोग अधिक लाभदायक मिद्ध होगा। रेडियो क्रियावाले उत्पादित पदार्थों से हमारी संपत्ति को बढ़ाया जा सकता है। हमारे युद्ध करने की शक्ति उसमें बढ़ती है, लेकिन साथ ही बहुत से मानवा की प्राणरक्षा भी उसके द्वारा की जा सकती है।

अशोक के लोक सुखयन धर्म का नया दृष्टिकोण

वासुदेव शरण

देवानाप्रिय प्रियदर्शी राजा अशोक की सब से बड़ी विजय धर्मविजय थी। कलिंग विजय के बाद अशोक में विचारों का जो परिवर्तन हुआ उसके कारण उस ने धर्म के वास्तविक तत्त्व पर बहुत काफी चिंतन किया। जान पड़ता है, विचार करते हुए वह अंत में एक ऐसे निष्कर्ष पर पहुँचा जिसका मनुष्यजीवन के साथ घनिष्ठ संबंध है। अशोक के लिये धर्म न तो संप्रदायों और मत-मतांतरों की, जिनकी काफी सख्या उस समय भी देश में थी, वपौती थी, और न इस लोक के जीवन से दूर केवल परलोक में स्वर्ग जैसे किसी प्रलोभन को वश में कर लेने का कोई नुस्खा था। अशोक ने अपने महान् व्यक्तित्व और विशाल मस्तिष्क की शक्ति से भारतीय ज्ञान और दर्शन की प्राचीन परंपराओं को मथकर उनका तत्त्व खींच निकाला। उसीको उसने 'सारवर्द्धि' अर्थात् धर्मों के सार की वृद्धि कहा है।

देवों के प्रिय प्रियदर्शी राजा सब संप्रदायों, साधुओं और गृहस्थों का समान करते हैं और बहुत तरह की पूजा से उनको पूजित करते हैं। लेकिन कोई भी दान और पूजा देवानाप्रिय की दृष्टि में इतनी महत्वपूर्ण नहीं है जितनी सब संप्रदायों के सार की वृद्धि (शि० ले० १२)।

धर्म के तत्त्व की नई परिभाषा अशोक का अपने अंतर्ज्ञान और प्राणिमात्र की कल्याण—भावना से मथा हुआ मकखन है। जैसा विशाल उसका हृदय था उसी विशालता के अनुसार धर्म की एक सार्वभौम परिभाषा पर उसका मन जाकर टिका। न तो उसे धर्म के नाम से प्रचलित किसी एक संप्रदाय को औरों की उपेक्षा करके आगे बढ़ाना अभीष्ट था और न उसके जैसी सूक्ष्म तार्किक वृद्धि और अंतर्राष्ट्रीय तथा उदार भावना के व्यक्ति के लिये धार्मिक परिभाषा के किसी तंग बंधन को स्वीकार करना ही संभव था। अतएव अपनी सारग्राहिणी सूक्ष्म प्रतिभा से अशोक ने मौर्यकालीन राष्ट्र के उस महान् युग में महान् पराक्रम किया। धर्म की सार्वभौम परिभाषा का निर्णय करने और अपनी प्रजाओं के एवं अपने मित्र-राजाओं के जीवन में उस धर्म को सत्य कर दिखाने का कार्यक्रम, यही उस पराक्रम का स्वरूप था।

असोक के धर्म पर विस्तृत विचार करने से पूर्व बौद्धधर्म के साथ जो उसका सम्बन्ध था उसपर भी विचार करना आवश्यक है। बौद्धसाहित्य के विधावदान आदि ग्रन्थों में अंगोस का भगवान् बुद्ध के शासन में दीक्षित कहा गया है। अपने कोष, महापुरुषकी, अतपूर, अमात्यगण, आत्मा और कुणाल को आयसध का सोपकर भी अंगोस का मन प्रसन्न न हुआ। इसपर राघवगुण अमाय ने पूछा 'आप उदाम क्या हैं?' अंगोस ने कहा—'सध से मैं विप्रयुक्त हूँ, इमत्रिये दुखी हूँ' (दिव्या वदान, पृ० ४३०)। इसमें सदेह नहीं कि बौद्धधर्म और सध के साथ अंगोस का घनिष्ठ सम्बन्ध था। उसने भगवान् बुद्ध के जन्मस्थान लुगिनी गाव की अपने अभिषेक के दोसवें वष में यात्रा की (ममिनदेई स्तम्भलेख)। उस अभिषेक के चौदहव वष में पूर्वकाल के एक बुद्ध कनक मुनि के स्तूप की यात्रा करके आकार में उसको दुगुना बढ़ाया। इन बातों से बौद्धधर्म के साथ उसके जीवन का व्यावहारिक सम्बन्ध प्रष्ट होता है। बंगल गिलालेख में मालूम होता है कि बौद्धधर्म के प्रति भी अंगोस के मन में समान का भाव था। उसने सध को यथोचित अभिवादन किया है। सध के त्रिभुज उसके मन में गौरव और प्रसाद अथात् श्रद्धा का भाव था। परन्तु उससे भी अधिक उसकी श्रद्धा भगवान् बुद्ध के उपदेशों के लिये थी। उसके शब्दों में—भगवान् बुद्ध ने जो कुछ कहा है वह सध सुद्ध कहा है। उस भगवान् के उपदेश को भिक्षु और भिक्षुणी, उपासक और उपासिकाएँ सबदा मुने और धारण कर, यह उसका अभिमत था। इसी प्रसन्न में बुद्ध के धर्म को उसने सद्धम कहा है और यह इच्छा प्रवृत्ति की है कि बुद्ध-वचन की रक्षा में ही सद्धम किरम्यायी है सक्ता है। मास्का में प्राप्त प्रथम लघु शिलालेख में, जिसमें केवल एक शब्द अंगोस का निजी नाम दिया गया है, स्पष्ट किया है—अं सुमि बुधशके, अथात् मैं आकाश बुद्ध का अनुयायी हूँ। कलिंग-विजय के ठेक वष बाद तक अंगोस बुद्धानुयायी उपासक बना रहा। तब तक उसने जीवन में जैसा चाहिए था वैसा पराक्रम नहीं किया था। वह कहता है कि एक वष पहले जब से मैं सध में आया हूँ, मुने बहुत अधिक उद्योग किया है और पराक्रम का ही यह फल हुआ है।

इन वचनों से यह अवश्य पात होता है कि अंगोस के मन पर बुद्ध के उपदेश की गहरी छाप पड़ी थी और वह एक गृहस्थ की भाँति अपने आपको बौद्धधर्मानुयायी मानने लगा था। सध में जान (सधमूपसते) की घटना भी ऐतिहासिक सत्य है, किन्तु इसमें यह कहना कठिन है कि अंगोस ने सध में दीक्षित होकर जीवन पहन लिया था। सध का जो विशेष प्रभाव उसपर पड़ा वह बौद्धधर्म के बाह्य रूप के बाहरी प्रचार के लिये नहीं था, क्योंकि उस विषय में उसने बारम्बार सध सप्रदाया के लिए अपने समान व्यवहार का उल्लेख किया है कि जिस तत्त्व का उसने धर्मरूप में ग्रहण किया था उसके मवात्मना प्रचार के लिये अपनी मारी शक्ति में कटिबद्ध हो जाना, यह विनोद परिवर्तन सध में आने के बाद उसके जीवन में हुआ। अपने राज्य-आसन की सुरक्षित रखते हुए साम्राज्य की भारी शक्ति का धर्म-विजय के आदर्श से मवालिन करना, यही अंगोस के उद्योग और उग्र पराक्रम का ध्येय बन गया।

भगवान् बुद्ध के अमृत तुरय वचन अंगोस के सामने थे। भारतीय साहित्य की अंगोस जो प्राचीन परंपराएँ थी, वे भी उसके सामने थी। अनेक धार्मिक आचार्यों ने जिन प्राणदायक सत्त्वों का



विनालकाय बोधिसत्व, आरम्भिक बौद्ध मूर्तिकला पूर्व कुषाणकाल
(ई० १ली शती) मथुरा से प्राप्त

—लखनऊ संग्रहालय

अपने जीवन में साक्षात्कार किया था और जिनसे भाग्यीय पान की महीना परपरा प्रतिष्ठित हुई वह भी अशोक को अविदिता न थी। उन सब का मथन करने अशोक ने धर्म के तत्त्व का मन्वन्त या अमृतभाग निवाला। धर्म क्या है ? इसे बताने के लिये सीधे सादे शब्दों में उमने स्वयं ही कहा है—

देवानाप्रिय ऐसा कहते हैं—“मातापिता की सेवा करनी चाहिए। गुप्ता की सेवा करनी चाहिए। प्राणियों के प्रति दया का भाव दृढ़ करना चाहिए। सब योग्यता चाहिए। इन धर्म व गुणों को आगे बढ़ाना चाहिए। ऐसे ही अनेकामी का आचार्य की सेवा, समान करना चाहिए। सगे सबधियों के साथ यथायोग्य व्यवहार करना चाहिए। यह पुरानी प्रकृति है। यह दीर्घायु का देने वाली है। ऐसा ही करना उचित है।” *

इन सब शब्दों में अशोक ने अपने धार्मिक मन्वन्त को कहा है। जतिग समर्थक मान के इसी लेख में एक वाक्य और जोड़ा गया है जो धर्म की इस परिभाषा के साथ अशोक के सबध का निश्चित कर देता है—

हव धर्मे देवान् प्रियम्

अर्थात् देवा के प्रिय राजा के मन में यही धर्म है। जीवन को ऊँचा उठाने वाले ये नियम अत्यन्त प्राचीन हैं और अंगीकार्य अर्थात् ने स्वयं माना अपने धर्म की इस परिभाषा के लिये मान-जतिग महानुभूति और मन्वन्त प्राप्त करने के लिये ही ऐसा कहा है—

एमा पोरण पविनी ।

अर्थात् यही मनातन परपरा है, यही पुरानी आर चिरस्थायी जीवनपद्धति है। इसके स्वीकार करने में सज्जा एकमत होना चाहिए। इन धर्मगुणों को स्वीकार करने में किसीको बाधा नहीं हो सकती। नतिगीय उपनिषद् की शिक्षावली के अन्तर्गत गुरु अपने शिष्य का जो अनुमानन देता है उसमें और जगत् के धर्मगुणों में बिना साम्य है—

मत्स्य वद । धर्म च । मानुदेवो भव । पितृदेवो भव । आचार्य देवो भव । जतिथि देवो भव ।

अर्थात्, मत्स्य जानो । धर्म पर करो । माता, पिता, आचार्य और अतिथियों की सेवा करो ।

धर्म की इस परिभाषा का दूसरे स्वरूप-लेख में और भी स्पष्ट किया गया है। इस लेख में अशोक ने शृंगग्राहिकता शब्दों से स्पष्ट कहा है—

धर्म अच्छा है, लेकिन धर्म है क्या ? पापशून्य होना, बहुत करवाण करना, दया, दान, सत्कार और पवित्रता, ये धर्म हैं । < धर्म की यह परिभाषा मनु के प्रसिद्ध दस लक्षणवाले धर्म के जिनकी निवृत्त है । मनु ने भी धृति, क्षमा, दम, अमन्य, मोक्ष, इन्द्रियनिग्रह, ध्यान, विद्या, सत्य और अस्मान इन दस गुणों को जिनका मन्वन्त नीति और मदाचार से है धर्म कहा है । मनु की परिभाषा

* लघु गिलादेव, ७ ।

< उमें साधू वियचुधमे ति अपामिनवे वहुकयाने दया दति सचे सोचिये (द्वितीय स्तम्भ लेख) ।

के अक्रोध, दम और इन्द्रियनिग्रह अशोक के 'अल्प आसिनव' के अतर्गत है। 'चंडता, निष्ठुरता, क्रोध, मान और ईर्ष्या, ये आसिनव या पाप के गड्ढे में मनुष्य को गिराते हैं' (स्तम्भ लेख ३)। क्षमा दया नामक धर्मगुण का पर्याय है। सत्य और शौच दोनों सूचियों में समान है। अग्रपराक्रम और अग्र-उत्साह जिन पर अशोक ने इतना जोर दिया है, ये ही धर्ममय जीवन के लिये धृति नामक गुण हैं। मनु के धी या ध्यान पर अशोक ने भी बहुत जोर दिया है और अपने शब्दों में उसे 'निज्जति' कहा है। स्तम्भलेख सात में अनेक प्रकार से धर्म की व्याख्या और धर्म के लिये किए गए अपने कार्यों का परिगणन कराने के बाद कहा है "धर्म की वृद्धि दो तरह से होती है, एक तो बाहरी धर्मनियमों का पालने करने से और दूसरे निज्जति या ध्यान से। इनमें भी धर्म के नियम महत्त्व में कम हैं। निज्जति बहुत भारी है। धर्म नियम तो ऐसे समझिए जैसे मैंने यह-यह किया, इन-इन जीवों को अवध्य कर दिया, और भी जो काम मैंने किए, वे धर्म नियम हैं। पर निज्जति से ही मनुष्यों में सच्ची धर्मवृद्धि हुई है"। (स्तम्भलेख ७) वस्तुतः ध्यान के द्वारा मानसिक परिवर्तन ही 'निज्जति' है। यही इस नये धर्म का रहस्य था जो उस युग के धर्मविषयक सार्वजनिक चिंतन की विशेषता थी। अशोक के बहुत कल्याणवाले धर्म में और मनु के दस लक्षणवाले धर्म में गहरी समानता देखते हुए यह मानना उचित प्रतीत होता है कि दोनों की आत्मा एक है। सम्प्रदाय विशेष या मतमतांतरों के विश्वास से धर्म को ऊपर उठाकर शील और सदाचार की दृष्टि से धर्म की परिभाषा करना और नीतिप्रधान मार्ग से जीवनक्रम को चलाना यह उस युग के विचार की विशेषता थी। इसका सर्वोत्तम पुष्प हम अशोक में विकसित देखते हैं। अशोक की धर्मविषयक वाणी और व्यास की भारत सावित्री दोनों का मर्म विल्कुल एक है। अशोक कहते हैं—"भेरीघोष को हटाकर मैंने धर्मघोष चलाया है।" (शिलालेख ४)। वेदव्यास ने भी निम्नलिखित शब्दों में अपने व्यक्तित्व की छाप डालते हुए कहा है—

उध्वंवाहुर्विरौम्येष न च कश्चिच्छृणोति मे ।

धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्मं किं न सेव्यते ॥

अर्थात् भुजा उठाकर मैं कह रहा हूँ कि धर्म से ही जीवन में अर्थ और काम की प्राप्ति होती है। उस धर्म की उपासना क्यों नहीं करते ?

व्यास के 'न च कश्चिच्छृणोति मे' कोई मेरी बात नहीं सुनता की तरह अशोक ने भी ठीक इसी प्रकार के शब्दों में मनुष्यों की स्वाभाविक प्रवृत्ति का वर्णन किया है—

कयानमेव देखति इयं मे कयनि कटेति नो मिन पाप देखति इयं मे पापे कटेति इयं वा आसि-
नवे नामाति । द्रुपटि वेखे चु खो एसा । हेव चु खो एस देखिये । (स्तम्भलेख ३)। देवानाप्रिय प्रियदर्शी राजा ऐसा कहता है—"कल्याण या अच्छाई को ही हर कोई देखता है कि यह मैंने अच्छा काम किया है। पर पाप को कोई नहीं देखता कि यह मैंने पाप किया है। अथवा यह जो आचार-हीनता है मुझसे हुई है। अवश्य ही इस प्रकार का देखना बहुत ही कठिन है। परंतु इसे इस तरह देखना ही चाहिए।

अशोक और व्यास दोनों के कठ की वाणी लगभग एक ही प्रकार से फूट पड़ी है। दोनों ने लोककल्याण की कामना से व्याकुल होकर मनुष्यों की एक साधारण कमजोरी की ओर इशारा किया है।

अथ आरंभ वाम के मुकाबले में धर्म की बात किसीकी अच्छी नहीं लगती। अपने गुणों का ध्यान करने में लोग जितने उत्तर रहते हैं, अपनी श्रुतियों के प्रति उतने सचेत नहीं रहते और न उन्हें दूर करने में बड़ाई से बरतते हैं। व्यास ने महाभारत में एक नये सिरे में धर्म की व्याख्या की। उसके मत में धर्म को धर्म इसलिए कहते हैं क्योंकि उसमें प्रजाओं को धारण किया जाना है। जिसके अंदर धारण करने की शक्ति हो उसीको धर्म कहना चाहिए—

धारणादम इत्याहुधर्मो धारयते प्रजा ।

यत्स्यात् धारणसंयुक्तं न धर्म इत्युदाहृत ॥

व्यक्ति का, राष्ट्र का, जीवन का, सम्बन्धों का, लोग और पशुपक्ष का धारण करनेवाले जा शक्ति सर्वोपरि नियम है, वे धर्म हैं। धर्म स्वयं स भी महान् है। औरस्थिति का मनातन बीज धर्म है। इस नई दृष्टि में देखने पर धर्म आजस्वी प्रज्ञा की तरह जीवन को सीखने और पवित्र करने वाला ज्ञान है। राजाओं की जय और पराजय आने जाने वाली है, पर धर्म नित्य है—

न जातु वामाघ्न भयाघ्न लाभद

धर्म त्यजेज्जीवितस्यापि हतो ।

नित्यो धर्मः सुखदुःखे त्वनित्ये

जीवा नित्यो ह्युत्तमस्व नित्य ॥ (महाभारत का अंतिम श्लोक)

अर्थात् वाम में, भय में, श्रेष्ठ में, यहाँ तक कि प्राणों के लिये भी धर्म को छाटना ठीक नहीं है, क्योंकि धर्म नित्य है, सुख और दुःख क्षणिक हैं। इसी तरह जीव भी नित्य है, जन्म और मृत्यु अनित्य हैं।

अंगीर ने भी शील और सदाचार प्रधान धर्म को 'दीक्षाधर्म' या दीक्षजीवी माना है (स्नान श्रौत २) और धर्मविज्ञान को महाफल, बहुत फल देनेवाली एक परलोक में भी टिकाऊ वृक्षा है (गिलाग्न १३)। अंगीर के अनुसार धर्म ही साधु है या जीवन का मार है।

जीवन के आदर्श परिवर्तनशील हैं और इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि वे युगानुसार बदलते रहते हैं। किसी समय 'श्रेष्ठतममय कर्मणः' (यजुर्वेद), श्रेष्ठतम कर्म के लिये जीवन का डाला जाता था। ब्राह्मण युग के युग में यह श्रेष्ठतम कर्म यज्ञ था और यज्ञ का आदर्श ही जीवन का प्रधान आदर्श था। अतएव ब्राह्मण में किया है—

यज्ञा वै श्रेष्ठतमं कर्म (१।७।१।५)*

दम आत्म की समाज में जब अति हुई तब भगवान् बुद्ध के युग में उसकी प्रतिक्रिया आरम्भ हुई। अंगीर ने भी हिंसा की उम्र प्रवृत्ति की ओर उत्तरेय किया है—

अतिव्रत अतः बहूनि वामसतानि'

बद्धितो एव प्रणारभो विहिंसा च भूतान ॥ (गिलाग्न ४)

अर्थात् 'बुद्धका' में बहुत समय तक, अनेक सम्यक् नेकड़ों वर्षों तक पशुओं की हिंसा और सब भूतों

* यही बात यजुर्वेद के प्रथम मंत्र के 'श्रेष्ठतमं कर्म' शब्दों की व्याख्या करने हुए तत्तरीय ब्राह्मण में भी यही है—यज्ञो हि श्रेष्ठतमं कर्म (३।१।१।४)।

के प्रति हिंसात्मक व्यवहार बढ़ता रहा। समाज में इस प्रकार की निरर्थक और उद्वेगकारिणी हिंसा से लोगों का मन फिरा और जीवन में एक नये आदर्श की खोज होने लगी। हिंसात्मक यज्ञ तंत्र श्रेष्ठतम कर्म न रह गया। बुद्ध-युग में शील-प्रधान धर्म आदर्श के ऊँचे आसन पर प्रतिष्ठित किया गया। बुद्ध का प्रयत्न एकांगी न था। सारा समाज उस प्रकार के भाव से हिल रहा था। समाज में विचारों की वह असाधारण उथल-पुथल धर्म जैसी जीवन की सरल व्याख्या को प्राप्त कर के कुछ शांत हुई और स्थिर किनारे पर लगी। इसका गहरा प्रभाव हिंदू साहित्य पर भी स्पष्ट है। सशोधित-महाभारत के विद्वान् संपादक श्री सुकथनकर ने महाभारत ग्रंथ पर पड़े हुए नीति-प्रधान धर्म के इस गंभीर प्रभाव को देखकर, उसकी विवेचना करते हुए लिखा है कि किसी गाढ़े युग में चौबीस हजार श्लोको वाले वीरगाथा परक मूल काव्य को जिसके कर्ता वेदव्यास माने जाते थे एवं जिसमें भारतयुद्ध के इतिहास का ही विस्तृत वर्णन था, भृगुओं ने, जिनको धर्म और नीतिशास्त्र का विशेष ज्ञान था, अपनाकर, उसका वृहत् सस्कार कर डाला और भारत को महाभारत के रूप में ससार को प्रदान किया। फलतः महाभारत केवल इतिहास ग्रंथ न रह गया, उसने धर्मग्रंथ का रूप ग्रहण कर लिया। महाभारत का विशाल प्रासाद धर्म की नींव पर रचा गया है। धर्मग्रंथ महाभारत के नायक धर्म के पुत्र धर्मराज युधिष्ठिर हैं, भारतयुद्ध धर्मयुद्ध है, युद्धभूमि को धर्मक्षेत्र कहा गया है एवं नारायण को धर्म की ग्लानि दूर कर के धर्म की स्थापना के लिये कृष्ण रूप में अवतार लेनेवाला कहा गया है। इस प्रकार संपूर्ण महाभारत धर्म के संचि में ढलकर निष्पन्न हुआ। कुछ दिन तक, जैसे आश्वलायन गृह्यसूत्र के समय में, मूल भारत काव्य महाभारत से अलग भी विद्यमान रहा, पर पीछे से धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र और मोक्षशास्त्र नामक त्रिवर्ग के रूप में ससिद्ध महाभारत ग्रंथ ही लोक के सामने वच गया। धर्म-प्रधान भावना का यह युग अनुमान से बुद्ध से लेकर अशोक मौर्य तक का समय था। इसीमें धर्म के आदर्श की पूर्ण प्रतिष्ठा बढी। एक ओर वेदव्यास ने 'नमो धर्माय महते धर्मो धारयते प्रजाः।' कहकर महान धर्म को प्रणाम किया है, और दूसरी ओर अशोक ने—

एस हि सेस्ते कमे य धमानुसारसनं (शिलालेख ४),

अर्थात् यही श्रेष्ठ कर्म है जो धर्म का अनुशासन है, इस प्रकार की घोषणा की।

जो श्रेष्ठतम आदर्श कर्म है उस धर्म के स्वरूप का परिचय कराने का अशोक ने कई बार प्रयत्न किया है। स्तम्भलेख २ और ७ एवं लघुशिलालेख २ में इस सदाचार प्रधान धर्म की व्याख्या की गई है। जिन विशिष्ट कार्यों से और जीवनपद्धति से दया, दान, सत्य, पवित्रता, मृदुता और लोककल्याण की वृद्धि हो वे ही धर्म हैं।* धर्म और शील ये दोनों पर्यायवाची हैं। अशोक ने जहाँ एक ओर धर्म को श्रेष्ठ कर्म बताया वहीं दूसरे सूत्र में कहा है कि जिसके जीवन में शील नहीं है उससे धर्म का आचरण भी नहीं हो सकता—

एस हि सेस्ते कमे य धमानुसारसन

धमचरणे पि न भवति असीलस। (शिलालेख ४)

* एस हि धमाप दाने धम पटीपति च या इय दया दाने सचे सोचवे मदवे साधवे च लोकस
(स्तम्भलेख ७ पक्ति १८)।

धर्ममय जीवन की कुजी व्यक्ति के मन की शुद्धि है। जिसके मन के भावशुद्ध नहीं है उसका धर्माचरण और सांग काम भी धर्म के लिये हो सकता है। जनण्व भाव शुद्धि आर आत्ममयम यही धर्म की मूर्च्छा समझी है। अशोक ने मग्न धर्मों के मिथ्या पर सूक्ष्म विचारकर के यही निष्पन्न निकाला कि समय और भाव शुद्धि इन दोनों के विषय में वे सब एकमत है, यथा—

‘देवा के प्रिय प्रियदर्शी राजा की इच्छा है कि सब धर्म और संप्रदायों के लोग हमारे राज्य में सब जगह समान रूप में रहें, क्योंकि ये सभी तो एकमत होकर समय और भावशुद्धि चाहते हैं। मनुष्यों की इच्छाएँ और उनकी प्रवृत्तियाँ एक-ही नहीं होती। कोई पूर्णरूप से और कोई एक जगह में धर्माचरण कर पाता है। लेकिन यह निश्चय है कि समय, भावशुद्धि, कृतज्ञता और दृढमति से जो रहित है वह चाहे जितना भी दान दे उसका स्थान बहुत नीचे रहेगा।’ (शिलालेख ७)

जात होता है कि भावशुद्धि पर इस प्रकार का गौरव उम्र युग की विशेषता थी। नील प्रधान जीवन में यदि भाव ठीक नहीं तो सब कुछ आडवर बन जाता है। मन ने भी भावशुद्धि का ही मुख्य माना है ‘वैद, दान, नियम, यज्ञ आर तप, ये सब उसके जीवन में जिसका भाव बिगड़ा हुआ है, व्यर्थ हो जाते हैं।* गीता के धर्म का लक्ष्य भी मनकी शुद्धि प्राप्त करना है। जिना मन को ठीक किए धार्मिक जीवन के आडवर को गीता में मिथ्याचार कहा है। सच्चे धर्म के लिये आत्म-पर्यवेक्षण अत्यंत आवश्यक है। अपने अच्छे-बुरे कर्मों की छानबीन करने की आदत ही धार्मिक जीवन की पहली सीढ़ी है। इस प्रकार का सूक्ष्म विचार या विवेक ही वह भीतरी आँख है जिससे मनुष्य स्वयं अपनी उन्नति कर सकता है। हमें अशोक ने ‘बधु’ कहा है और दया, दान, सत्य, शौच आदि गुणा के अनिर्विकल अनेक उपायों से आध्यात्मिक बंधुदान के लिये हमने जो अथक परिश्रम किया उसका गौरव पूर्ण उल्लेख किया है। (स्मरलेख २)।

उसके निजी जीवन में यह आध्यात्मिक आल अत्यंत जागरणशील विचार और काम के द्वारा रात और दिन सब भूता के हित और लोककल्याण में प्रवृत्त रहती थी। इसके अतिरिक्त हमने अपना प्रभाव अपने पुत्र, पौत्र, और उच्च-गज-वर्मचारियों पर भी डाला और धर्ममय शासन के नये विधान को यथासक्ति पूरा करने के लिये उन्हें प्रेरित किया।

धर्म-विजय के लिये कृतमन्त्र मंत्राट ने एक विविष्ट लेख में धामन के इस नए विधान की आज्ञा जारी की—

एमा हि विधि या इय धमेन पालना, धमन विधाने धमन सुखियना, धमन गार्ता ति।

अर्थात् यह विधान है। धर्म से प्रजा का पालन करा। धर्म से समस्त कार्यो का आचरण करा। धर्म से लोक का सुख पहुँचाओ। धर्म से रक्षा करो। (स्मरलेख २)।

* वेदोक्त्यागदच यनादच नियमादच तपासि च।

न विप्रदुष्टभावाभ्य मिद्धि गच्छन्ति बहिर्वित् ॥ (मनुस्मृति २।१७)

इन चार सूत्रों में शासन के नए दृष्टिकोण से सब को परिचित कराया गया। मेरे जितने छोटे-बड़े और मध्यपद के राजकर्मचारी (पुलिस) हैं, वे सब, एव प्रत्यंत देशों में कार्य करने वाले महामात्र, सब इसी विधान का अनुवर्तन करेंगे और दूसरे लोगों से करावेंगे' (स्तंभलेख १)। उसने चाहा कि वह अपने उपदेश और उदाहरण से सब के मन में अपना सक्रामक उत्साह भर दे। 'विना अग्रधर्मकामता के, विना अग्रआत्मपरीक्षा के, विना अग्रशुश्रूषा के, विना अग्रभय के, विना अग्र उत्साह के, इस लोक और परलोक दोनों में से किसी की भी साधना नहीं की जा सकती।' इस विचार का प्रभाव सब से पहले उसके निजी जीवन पर पड़ा और उसने अपने दैनिक कार्यक्रम में भारी परिवर्तन किया। सर्वत्र और सबकाल में उसने अपने आपको राजकार्य के लिये तत्पर और सुप्राप्य घोषित किया। जो उसका विलकुल निजी समय था उसमें भी राजकार्य को हिस्सा बँटाने का अधिकार दिया गया। 'अब मैंने ऐसा कर दिया है कि चाहे मैं भोजन करता होऊँ, चाहे अपने महल में होऊँ, चाहे रनिवास में होऊँ, चाहे शरीर की आवश्यक क्रियाओं में सलग्न होऊँ, चाहे पूजा में निरत होऊँ, और चाहे उद्यान में विश्राम करता होऊँ, सब जगह लोगों के कार्य की सूचना मेरे कर्मचारी मुझे दे, सब जगह मैं लोक-कार्य करने के लिये उद्यत हूँ। ऐसी मैंने आज्ञा दी है। जनकार्य और उत्थान करते हुए मुझे सतोष नहीं होता। सर्व-लोक-हित मेरा एक मात्र कर्तव्य है, उससे श्रेष्ठ और कोई कर्म नहीं है।' (शिलालेख ६)

अब क्रमशः अशोक ने अपने चारों ओर के बहुविध जीवन को टटोलना शुरू किया कि किस प्रकार से उसमें धर्म के नए आदर्श के अनुसार परिवर्तन किया जाय। धार्मिक जीवन के दो पक्ष हैं— एक तो आंतरिक शील, सयम और सदाचार की प्रवृत्ति जिसका सबध व्यक्ति के अपने जीवन से है, और दूसरे परिवार और समाज के बीच में स्थित मनुष्य के व्यवहारों से। सच्चे धार्मिक जीवन का प्रभाव मनुष्य के बाह्य व्यवहारिक जीवनपर अवश्य पड़ना चाहिए। इसके लिये अशोक ने एक नए जीवन-विधान का उपदेश दिया। जिस प्रकार प्रथम स्तंभलेख में शासन के नए विधान में चार बातों को प्रधानता दी गई है उसी प्रकार दूसरों के साथ संपर्क में आनेवाले धार्मिक जीवन के लिये चार बातों को मूल भूत कहा गया है। वे इस प्रकार हैं—

१. धर्मदान
२. धर्मसंवध
३. धर्मसविभाग
४. धर्मसस्तव या धर्मपरिचय

अर्थात् कोई भी व्यक्ति केवल अपनी ही उन्नति और धर्मवृद्धि से संतुष्ट न रहे, बल्कि उसमें सब को हिस्सा दे आर धर्ममय जीवन के बढ़ते हुए क्षेत्र में प्रयत्नपूर्वक सब का स्वागत करे। जब कोई किसीको द्रव्य का दान देता है या अन्य किसी प्रकार से अनुग्रह करता है तो उससे केवल परिमित हित हो सकता है, लेकिन धर्मदान और धर्मनेग्रह का फल अनंत है। धर्म के उपदेश से जिसका जीवन बदल दिया जाता है, उसके कल्याण की कोई हद नहीं रहती। इसलिये पिता को, पुत्र को, भाई को, स्वामी को, पड़ोसी को, मित्र को, सुहृद् को, संबंधी को, और परिचितों को चाहिए कि आपस में एक दूसरे को बताते रहे कि यह कर्तव्य है और यह उत्तम है (शिलालेख ९, ११) पर संबंधी धार्मिक व्यवहार की अशोककृत व्याख्या में निम्नलिखित कर्तव्य समिलित हैं—

- १ दास और सेवकों के साथ सम्पूर्ण व्यवहार
- २ माता और पिता की पालना
- ३ मित्र, परिचित और मर्यादा के दान
- ४ धर्म और ग्राहकों के दान
- ५ प्राणियों की रक्षा *

गिरादेव ९ में गुरुजनों का समाज और सेवा भी इस पापश्रम में सम्मिलित है, एवं इस प्रकार का अर्थ उत्तम बन्धन भी सम्पन्न चाहिए (एम अने चा हेडिम)। यह व्याख्या अंगार का अर्थ प्रिय थी। गिरादेव ३ और ४ में भी इसको दोहराया गया है। अल्पवयस अर्थात् दस साल पर धन का व्यय करना और अल्पवयस अर्थात् कम गुरुत्व करना ये दाना गुण भी इसी पापश्रम के अन्तर्गत कहे गए हैं। अंगार ने कहा है कि जीवन में इस प्रकार के गुणों का आचरण हमारे धर्माचरण सबकी विशेष आयोजन का एक था अर्थात् हमने पूर्व के युगों में पशुओं का यौन आलस्य और प्राणियों की रक्षा उचित नहीं हुई थी और अर्थ मनुष्यों की और भी सेवा की रक्षा नहीं थी। इस प्रकार जनता में नया धर्मदान बढ़ने और उनमें धर्म मंगल का भाव जगाने के लिये केवल एक समाज आजा देकर ही अंगार ने समाप्त नहीं कर लिया, बल्कि हमने शासन के सम्पूर्ण यंत्र का उन्नी धर्म के लिये संचालित किया। साम्राज्य में सर्वत्र राजस्वसंग्रही, राजकु, और प्रादेशिक पदाधिकारियों का हुक्म हुआ कि वे प्रति पाँच वर्ष में एकवार धर्मानुशासन के कार्य के लिये अवश्य दौरा करें, किन्तु हमारे साथ अपने नियमित कार्यों को न भूलें। जाना जाता है कि पीछे से इस कार्य के लिये स्तत्र धर्मकारियों की आवश्यकता का अनुभव हुआ और सम्राट् ने धर्म महामात्र नाम के विशेष कार्यकर्ता नियुक्त किए। सम्राट स्वयं भी प्रजाशासने में अधिक धर्मानुशासन और धर्म विषय पर परिश्रम करते थे। अपनी व्यक्तिगत रक्षा की ओर विशेष ध्यान करते हुए अंगार ने कहा है कि धर्म का उपदेश और धर्मविषयक परिपुष्टा इन दोनों में भी अन्तिम बात हमको बहुत प्रिय थी। मरगुदग ने जानकर जन के निकट जाकर उनमें धार्मिक विषयों के प्रस्ताव करने में हमका मन बहुत रगता था (एमे भुवे लानि जानि देवाना पियमा पियदमिमा लाजिने) (गिरादेव ८)।

घरेलू जीवन का धर्म के साथ में टालने के लिये एक आवश्यक बात की और भी अंगार ने ध्यान दिया। गृहस्थ जीवन का मूल आधार स्त्रियाँ हैं और उनका बहुत-सा समय और शक्ति छोटे छोटे निरर्थक रीति रिवाजों में निवृत्त होती है। घर में श्रीमती के समय, पुत्र के विवाह में, ब्या के विवाह में, बच्चों के जन्म के समय, घर से बाहर यात्रा के समय और इसी प्रकार के बहुत अवसर पर नाना भावों के छोटे-बड़े मंगल गाने मनाने हैं और माताएँ और स्त्रियाँ तो विषय के इसमें भाग लेती हैं। उन्हें यह सोचना चाहिए कि इस प्रकार के मार्गिक कार्यों का फल बहुत थोड़ा है। उनमें वास्तविक सुख की वृद्धि नहीं होती। गृहस्थ-जीवन में सब्ब सुख का बढ़ाने के लिये धर्म मंगल करना चाहिए जिसका फल बहुत बड़ा है। घर में नीकर चाकरों के प्रति अच्छा व्यवहार

* तब ऐसे दास भटवपि पक्षा पटिपति मातापितापु पुपुषा मितपयुन नातिव्यान समना उमनाना दाने पानान अनाग्गमे (गिरादेव ११)।

बड़े-बूढ़ों का आदर, यथाशक्ति दान और हिंसा की वृत्ति को रोकना यही सच्चा धर्म-मगल है जिससे घर का स्थायी सुख बढ़ सकता है। इसीमें सबको मन लगाना चाहिए। पिता, पुत्र, भाई, स्वामी, मित्र, परिचित और पड़ोसी सभी को अवसर के अनुसार इन बातों को समझाने का प्रयत्न करना चाहिए। धर्म-मगल के अतिरिक्त जो दूसरी तरह की मान्यताएँ हैं उनका फल भी सदिग्ध है। उनको करने से काम सिद्ध हो अथवा न भी हो। यदि कार्य हो भी जाय तो उसका फल इसी लोक में मिल सकता है। लेकिन धर्म-मगल का फल चिरस्थायी होता है। अगर वह विशेष काम न भी पूरा हो तो भी परलोक के जीवन में धर्म-मगल से अनंत पुण्य होगा। कदाचित् धर्म-मगल करने वाले व्यक्ति का लौकिक कार्य भी सफल हो जाय तब तो दोनों लाभ हैं, यहाँ कार्यसिद्धि और परलोक में अनंत पुण्य (शिलालेख ९)। इस प्रकार अपने नैतिक विचारों के अनुसार लोगों के जीवन को धर्मपरायण बनाने के लिये अशोक ने एक वृहत् और सार्वजनिक प्रयत्न किया और छोटे-बड़े सब को निमंत्रण दिया कि वे उस सुंदर और आवश्यक कार्य में सहयोग दें।

धर्मानुशासन की नई नीति के फलस्वरूप जनता के वास्तविक जीवन में भी सम्राट् को कुछ परिवर्तन आवश्यक जान पड़े। इन्हें अशोक के सामाजिक सुधार कहा जा सकता है। पहला सुधार सब प्रकार की हिंसा को रोकना था। इसके लिये उसने अपने आपको ही सब से पहिले सुधार का पात्र समझा। उसके कथानुसार पहले राजाओं के रसोईघर में सैकड़ों-हजारों पशुओं की हिंसा होती थी, और जिस दिन पहला धर्मलेख उसने लिखवाने का विचार किया उस दिन तक दो मोर और एक हिरन राजा के चौके के लिये मारे जाते थे। उसमें हिरन निश्चित न था, पर उस दिन में पीछे इन तीनों प्राणियों का वध भी रोक दिया गया। इस प्रकार अपने जीवन को परिशुद्ध बनाकर उसने जनता के जीवन में से हिंसा के दोष को मिटाने का निश्चय किया। उसने उन समाज नामक उत्सवों को बंद करने की आज्ञा दी जिनमें उसे बहुत प्रकार के दोष जान पड़े। बौद्ध साहित्य से मालूम होता है कि समाज संज्ञक उत्सवों का जनता में बड़ा प्रचार था। इनमें नृत्य और संगीत के लिये बहुत बड़ी सख्या में जनता एकत्र होकर आनंद मनाती और मांस और मद्य का प्रचार रहता था। अशोक का लक्ष्य विशेषकर उस तरह के समाज से हो सकती है जिसमें हाथी, घोड़े, बैल, बकरे, मेढ़े, मुर्गे, बटेरे आदि की हिंसामय भिड़त कराई जाती थी। कौटिल्य ने भी उत्सव-समाज और यात्राओं का उल्लेख किया है जिनमें चार दिन के लिये राज्य की ओर से मद्य चुआने और पीने की छूट रहती थी (अर्थ० २।२५)। अशोक के पितामह चंद्रगुप्त को पशुओं की भिड़त देखने का बहुत शौक था और वर्ष में एकवार इस प्रकार के हिंसायम दृढ़ कराने के लिये एक बड़े मेले की आयोजना की जाती थी। हाथी और गैंडों को परस्पर भिड़ते और लोह लुहान होते देखकर जनता में पाशविक आनंद की उत्तेजना होती थी। इस वीभत्स कृत्य को बंद करना आवश्यक था और इसी सुधार ने सब से पहले अशोक का ध्यान खींचा। हिंसात्मक समाजों को बंद करते हुए जो जनता के स्वस्थ और शुद्ध उत्सव थे, उनपर किसी प्रकार की रोक थाम नहीं लगाई गई। 'एक तरह के समाज ऐसे हैं जो देवानांप्रिय प्रियदर्शी राजा की दृष्टि में शिष्ट मम्मत्त हैं' (शिलालेख १)।

ये उत्तम समाज वे जान पड़ते हैं जिनके लिये, स्वयं अशोक ने जनता में धर्म का अनुराग उत्पन्न करने के लिये प्रवर्ध किया था। ये एक प्रकार के धार्मिक जुलूस थे जिनमें देवताओं के विमान निकाले जाते थे। सजे हुए हाथी, ज्योति-स्कंध एवं और भी अनेक दिव्य रूप जनता को दिखलाए

जाने थे। गोगो में उस समय स्वर्ग और परलोक व सबध में जैसा दृढ़ विश्वास था उसीके अनुसार विमान दाना, हस्ति दाना, अग्नि-सन्ध और दिव्य रूप प्रदान के आयोजन अर्थात् व द्वारा करने की व्यवस्था की गई।

पशु-जगत् के प्रति जो धार्मिक सम्राट् के मन में बहुत ही अनुकूलता का भाव था। 'द्विपाद, चतुष्पाद, पक्षि, आर जलचर जीवा पर मेने बहुत प्रकार का अनुग्रह किया है और प्राण-शिक्षणा दी है' (मन० त्रय० २)। अनुकम्पा के ये विविध कार्य इस प्रकार थे—

- १ मुर्गों को बधिया न किया जाय।*
- २ गेहूँ आदि की भूमी जिनमें जीव पैदा हो गए हैं न जलाई जाय।
- ३ जंगली का वध के लिये या जानवृत्त पशु हिंसा के लिये न जलाया जाय।
- ४ हर महीने की कुछ निर्दिष्ट तिथिया पर बँल, उक्रे, मडे, मुअर और अय पशुओं का पस्ती न किया जाय।
- ५ अय निर्दिष्ट तिथिया पर गाय आर घाडा को दागा न जाय।
- ६ वध में परिगणित छपन तिथिया पर मछली न मारी जाएँ, न बची जाएँ।
- ७ उही दिना में हाथिया व गिरे सुरक्षित बनो में तथा कवटों के लिये सुरक्षित तालाबों में किसी प्रकार की हिंसा न की जाय।
- ८ बकरी, भेड़ और गोरों का गर्भिणी है या जिसके बच्चे दूध पीते हैं, वे तब तक अवध्य हैं, जब तक कि बच्चों की आयु कम से कम छ महीने की न हो जाय।
- ९ मधेय में जीव का जीव ने पोषण किसी प्रकार न करना चाहिए (जीवन जीवों को पुनित दिये)। इस सबध में पशु और पक्षियों की एक लगी सूची देकर सम्राट् ने उक्त अध्याम घोषित किया।

इस प्रकार का व्यवहार शासन जारीकर के अर्थात् ने पशु-जगत् का वास्तविक रूप में अपनी कृपा का पान बनाया और प्राण-शिक्षणा दी।

जनता के व्यक्तिगत और मावजनिक जीवन में उपर्युक्त प्रकार से गंभीर सुधार किए गए। साथ ही अर्थात् का ध्यान एक दूसरी कठिन समस्या की ओर भी गया। भारतवर्ष में सदा से बहुत से मतान्तर और मतदायों के लोग बसते रहे हैं। उनकी पारस्परिक शांति और सहभावना पर ही जनता की उन्नति और सुख निर्भर करते हैं। उनके प्रति राज्य की नीति क्या होनी चाहिए इसका जैसा सुंदर विषय अंगोन् ने किया वह आज भी महत्वपूर्ण है। प्रथम तो अशोक ने इस तथ्य की ओर संकेत किया है कि कोई जनपद अर्थात् देश का भाग ऐसा नहीं है, जहाँ कि जनता का किसी न किसी धार्मिक मतदाय (पापड) में विश्वास और प्रीति (प्रसाद) न हो (शिलालेख १३)। धार्मिक भेद एक अनिवाय घटना है। जब धर्म की दृष्टि से महान जनसमूह में भेद अवश्यभावी है, तब उस अनिवाय परिस्थिति में मनुष्य की चतुराई इसी बात में है कि वह भेद में धनकर समन्वय

* उधिया करने में कुबुट्ट का नाम अधिक म्वादित्त उन जाता है इस विचार से ऐसा किया जाता था। इस निष्कर्ष प्रथा के विरुद्ध यह आज्ञा जारी की गई थी।

के मार्ग को खोज निकाले। जिस तरह आज देश में कई प्रधान धर्मों के माननेवाले लोग रहते हैं उसी तरह अशोक के समय में भी थे। स्तंभलेख ७ से ज्ञात होता है कि उसकाल में चार संप्रदाय मुख्य थे, ब्राह्मण, श्रमण अर्थात् बौद्ध, निर्गुण अर्थात् जैन और आजीवक। अंतिम संप्रदाय के लोग आचार्य मंखलि गोसाल के अनुयायी थे जो नियतिवाद या भाग्य पर अत्यधिक विश्वास करते थे और कर्म का निराकरण करते थे। ये चारों संप्रदाय अत्यंत शक्तिशाली और लोक में बहु संख्यक मनुष्यों को मान्य थे। उनमें पारस्परिक मतभेद, ईर्ष्याजनित वाद-विवाद और कलह भी पर्याप्त मात्रा में रहता था। अपने धर्म की प्रशंसा में और दूसरों का खंडन करने में अधभक्त लोग शिष्ट मर्यादा का अतिक्रमण कर जाते थे। अशोक ने इस जटिल प्रश्न पर गंभीरता के साथ विचार किया और उसने वह उपाय ढूँढ़ निकाला जिससे इन संप्रदायों में समवाय या मेल की वृद्धि हो। उसने अपनी नीति का स्पष्टीकरण करते हुए कहा है कि मैं सभी संप्रदायों के भिक्षुओं और गृहस्थों का समान करता हूँ, और दान तथा विविध प्रकार की पूजा से उनको पूजित करता हूँ (शिलालेख १२)। इस प्रकार राज्य की ओर से सब संप्रदायों के प्रति समान व्यवहार की घोषणा की गई। यदि यह प्रथम सत्य है कि देश में अनेक मतमतांतर और संप्रदाय बसते हैं, तो दूसरा सत्य यह है कि राजा या राज्य की दृष्टि में वे सब बराबर हैं। राजकोप से दान और समान पाने में सब का समान अधिकार है।

इस सत्य की घोषणा के बाद अशोक ने एक तीसरे सत्य की ओर ध्यान दिलाया है। वह यह कि जो जिस संप्रदाय को अपनी इच्छा और प्रसन्नता से ग्रहण किये हुए है वही उसके लिए श्रेष्ठ है—

ए च उयं अतना पचूपगमने से मे मोख्यमते । (स्तंभलेख ६)

संप्रदाय के विषय में अपनी-अपनी रुचि ही सब से बढ़कर है। 'आत्मना प्रत्युपगमन' अर्थात् अपने मन के अनुसार मार्ग का ग्रहण, यही बुद्धि-परक-नीति कही जा सकती है। जो जिस धर्म को स्वेच्छा से मानता है, वही उसके लिये मुख्य है। धर्मों के विषय में पारस्परिक स्पर्धा विलकुल अनावश्यक है। इस प्रकार राज्य की दृष्टि से सब धर्मों का समान अधिकार घोषित करके, एवं व्यक्तिगत स्वातंत्र्य की दृष्टि से हर एक को मुख्य पद का अधिकारी मानकर अशोक ने प्रत्येक संप्रदाय को एक दूसरे की धरातल पर उठाने का प्रयत्न किया। यह नवीन उद्देश्य सब संप्रदायों या पापंडों की सारवृद्धि था। देवों के प्रिय राजा दान और पूजा को उतना महत्त्वपूर्ण नहीं समझते, जितना सब धर्मों के सार की बढ़ती को। सारवृद्धि तो बहुत तरह की है किंतु उसका मूल वाणी का सयम (वचिगुती) है। धार्मिक विचार परिवर्तन के अवध में वाक्-सयम की क्या मर्यादा है, इसकी व्याख्या में अशोक की सूक्ष्म तर्क-शक्ति और निष्पक्षपात विचार का बहुत ही सुंदर परिचय प्राप्त होता है—

'वह वाणी का सयम क्या है? लोग केवल अपने ही संप्रदाय का आदर और दूसरे संप्रदाय की निंदा बिना कारण के न करे। दूसरे संप्रदाय के विषय में हल्की बात केवल किसी विशिष्ट कारण से ही कही जा सकती है और इसी तरह दूसरे संप्रदायों का आदर भी विशिष्ट कारण से ही होना चाहिए। जो ऐसा करता है वह अपने संप्रदाय की उन्नति करता है और दूसरे धर्म का भी हित करता है। इसके विपरीत आचरण से वह अपने धर्म को क्षति पहुँचाता है और दूसरे

महर्षि का भी अनहित करता है। जो कोई अपने धर्म की भक्ति में आकर अपने महर्षि की प्रशंसा और दूसरे की निंदा करता है कि मैं इससे अपने धर्म का योग्य उदाहरण, उदाहरण बनने चाहता हूँ मैं अपने ही धर्म को बहुत बड़ी हानि पहुँचाता हूँ (गिलास्त्रेम् १२)।

प्रत्येक धर्म के सारलत्त्व का उद्घाटन करने का मुख्य उपाय वाक्यसम समझना है। यदि भारत जैसे विशाल देश के निवासियों के बीच में इस नीति का पालन करते तो पारम्परिक कटुता के अवसर बहुत ही कम हो जाते। वाणी का समय तब तक नहीं है। मरना जब तक पारम्परिक मेल-मिलाप की भावना न हो। इसलिये सब धर्मों का प्रथमकार और अन्तिम वाक्य निश्चित रूप से यह जान लेना चाहिए कि आपस का मेल-जोल ही एकमात्र साधु मार्ग है (तत्त्वसाय एव साधु)।

समवाय या समन्वय केवल मद्दिष्टा से ही नहीं प्राप्त किया जा सकता, उसके लिये बुद्धि-पूर्वक प्रयत्न और वाक्य की आवश्यकता होती है। जब तक हम एक दूसरे के लिये महानुभूति उत्पन्न नहीं हो सकते। अतएव अन्तर्गत की दृष्टि में समवाय का प्राप्त करने के लिये प्रत्येक व्यक्ति को बहुभूत होना चाहिए। इसके लिये सब लोग एक दूसरे के धर्म को सुनें तथा सुनने की इच्छा रखें। इन प्रकार सभी धर्मों परस्पर बहुभूत होंगे, और उनका आगम या मिश्रण उत्तम बनेगा। प्रत्येक महर्षि को यह अच्छी तरह बताना चाहिए कि देवानाप्रिय की दृष्टि में दान और पूजा का इतना महत्त्व नहीं है जितना इस दान का कि सब धर्मों के मार्ग लक्ष्य की दृष्टि है और सब महर्षि का दृष्टिकोण उदार बने (मार्ग यदि हम सब समान बन जायें, गिलास्त्रेम् १३)।

राज्य की ओर से एक महर्षि नामक की प्रति अन्तर्गत ने सब धर्मों का एकता के मागपर जाने के लिये विशेष कमचारी नियुक्त किए, जिनका नाम धर्म महामात्र था। वह केवल मौखिक उद्देश्य देकर ही शांत नहीं रहा, किन्तु उसी नाम के लिये नियुक्त विशेष कमचारियों के द्वारा उनमें सब धर्मों के प्रति अपने कृतव्यय का पालन किया। साथ ही इस बात की भी भर्त्सक चेष्टा की कि सब महर्षि में एकता और मेल-जोल की दृष्टि है, सब को राज्य के प्रसाद में समान भाग मिले, समानता और महत्त्व लाया। यह धार्मिक भावों का प्रचार है, और राज्य की ओर से प्राणियों के लिये अविहिता आदिवासी अनुग्रह के साथ आदिष्ट है, उन सबका यथावत पालन किया जाय। इस प्रकार के गौरी उत्तरदायित्व की पूर्ति धर्ममहामात्र नामक राजपुरुषों के अधीन था जिनका बहुत ही विश्वासपात्र जानकर सम्राट ने नियुक्त किया था।

अन्तर्गत के धर्म की अन्तिम विशेषता इस लोक और परलोक के जीवन का समन्वय है। वह स्थान स्थान पर इस लोक और परलोक दोनों के धार्मिक जीवन के द्वारा मार्ग की बात करता है। 'इस प्रकार जो धर्मावर्णन करेगा वह इस लोक और परलोक का बना लेगा (हिन्दु पालने आलस्य हानि। स्त० १०७)। 'राज्य लोक धर्म के लिये नियुक्त राजपुरुषों के द्वारा जानपद जन से कहेंगे कि यहाँ वहाँ (हिन्दु-पलन), इस लोक परलोक दोनों की आराधना करा' (स्त० ले० ६) 'बिना ऊँचे दर्जे के पराक्रम और उत्साह के इस लोक और परलोक की साधना कठिन है' (स्त० १०१)। 'इस दान पर सब को विशेष ध्यान देना चाहिए कि यह मेरे लिये इस लोक में

लाभकारी है, और यह परलोक में लाभकारी है' ('स्त० ले० ३)। 'जो कर्मचारी इस प्रकार से अपने कर्तव्य का पालन नहीं करता उसको न स्वर्ग की प्राप्ति हो सकती है और न राजा की प्रसन्नता मिल सकती है। किंतु जो अपने कर्तव्य का ठीक तरह से पालन करेगा वह स्वर्ग भी प्राप्त करेगा और इस लोक में मुझ से भी उन्नत हो जाएगा।' (कलिंग ले० १) निम्नलिखित वाक्य में उसकी इस विषय की अभिलाषा स्पष्ट रूप से कही गई है—

सर्वे मुनिसे पजा ममा। अथा पजाये इच्छामि।

हक किति ? सर्वे हित सुखेन हिदलोकिक पाललोकिकेन यूजेवू ति। (कलिंग लेख १)
अर्थात् सब मनुष्य मेरी सत्ता की तरह हैं। अपनी सत्ता के लिये मैं चाहता हूँ कि वे सब प्रकार के इसलोक और परलोक संबंधी हितसुख से युक्त हो।

इस धर्मदान से इस लोक में मुख और परलोक में अनंत पुण्य उत्पन्न होता है (शि० ले० ११)। इसलोक के जीवन में अभ्युदय और परलोक के जीवन में उच्चगति, इन दोनों पर अशोक के धर्म में समान बल दिया गया है। उस समय की जनता में धर्म पर पक्का विश्वास था। उसीकी झलक हमें अशोक के इस वाक्य में मिलती है। इससे बढ़कर और कौन-सा कर्तव्य है जैसी कि स्वर्ग की आराधना।*

इस प्रकार इसलोक और परलोक दोनों को सुधारने का आदर्श सामने रखते हुए शिलालेख दस में उसने अपनी आंतरिक भावना के अनुसार पारलौकिक कल्याण का भी स्पष्टीकरण कर दिया है। वह कहता है कि मेरा जो कुछ पराक्रम है वह परलोक के लिये है, और इस वास्ते है कि सब लोग पाप के बधन से छूट जाएँ। भौति-भौति का अपुण्य ही घोर बधन है। जहाँ बधन कम है ऐसे स्वर्ग की प्राप्ति छोटे और बड़े दोनों के लिये अग्रपराक्रम के बिना बहुत कठिन है। उन दोनों में भी जो बड़े लोग हैं, उनके लिये तो महा कठिन है।' लघुशिलालेख १ में वह विशेष रूप से पुनः इसी भाव को दोहराता है कि विपुल स्वर्ग की आराधना में छोटे और बड़े का भेद नहीं है, छोटा व्यक्ति अवश्य उसमें भाग पा सकता है।

अशोक ने व्यक्तिगत, सामाजिक और राष्ट्रीय जीवन में शील और सदाचार के रूप में धर्म की नई व्याख्या करके प्रजाओं का बहुत कल्याण किया। उसने लोगों को आध्यात्मिक चक्षुदान दिया। उसके अपने गवदों में 'लोककल्याण दुष्कर है। जो कल्याण का कार्य सब से पहले करता है वह दुष्कर कार्य करता है' (शि० ले० ५)। अशोक समस्त राजकीय परंपरा में लोककल्याण के सच्चे आदि कर्ता थे।

* कि च इमिना कतव्यतर यथा स्वगारधि। (गिरनार शि० ले० ९)।

काशी की प्राचीन शिक्षापद्धति और पंडित

मोतीचंद

आधुनिक और मुगलराजीन अनुश्रुतिया के जाचार पर हमारा विश्वास रहा है कि काशी जनपद और विशेषकर उसकी राजधानी वाराणसी बहुत प्राचीनकाल से ही शिक्षा और भारतीय सभ्यता का प्रसिद्ध केंद्र रही है। काशी की प्राचीनता बिननी है, यह तो ठीक-ठीक नहीं कहा जा सकता, पर हमने यह नहीं है कि अव्यवस्था की पैदावार वाला को काया का बाध था। जनपद ब्राह्मण और उपनिषदों में तो काशी के कई उल्लेख हैं। पुराणों में भी काशी सबधी अनेक अनुश्रुतियां सुरक्षित हैं। पर काशी जनपद और उसकी राजधानी वाराणसी का राजनीतिक और सामाजिक चित्र मय में पहले हमें जानने से मिलता है। काशी जातक-युग में भारगव की गायक सबसे बड़ी नगरी थी। जातक के अध्ययन में हमें पता चलता है कि आज की तरह अठ्ठाई हजार वर्ष पहले भी काशी के लोग अपनी स्वतंत्र विचारधारा, अकर्मण्य और व्यापार के लिये प्रसिद्ध थे। काशी का चंदन, वस्त्र, हाथीदांत के सामान इत्यादि देशभर में प्रसिद्ध थे। यहाँ के बाफले देग के बान मोने में तो जानें ही थे, कभी-कभी काशी के व्यापारियों के जहाज समुद्र का चक्कर भी व्यापार के लिए लगाया करते थे। पर इतना सब होत हुए भी जातक में इन बात के बहुत कम उल्लेख हैं कि काशी महाजनपद-युग में भी शिक्षा का केंद्र था। प्रायः सब जातक एकमत हैं कि महाजनपद-युग में तत्कालीन ही भारतवर्ष का प्रसिद्ध शिक्षाकेंद्र था और यही उत्तर भारत के प्रायः हर भाग में उच्चवर्ण के विद्यार्थी शिक्षा प्राप्त करने आते थे। जैसा हम आगे चलकर देखेंगे, केवल थोड़े ही जानते ऐसे हैं जिन्होंने काशी को महाजनपद युग का एक शिक्षा-केंद्र माना है। अब स्वाभाविक प्रश्न उठता है कि क्या वास्तव में प्राचीन काल में काशी केवल एक व्यापारिक नगरी थी और उसका शिक्षा सबधी महत्ता बाद में बढ़ी? ध्यानपूर्वक ब्राह्मण और बौद्ध साहित्यों का अध्ययन करने पर हमें पता चलता है कि काशी की शैक्षिक और वैदिक महत्ता का ब्राह्मण ग्रन्थों में उल्लेख न होने का प्रधान कारण यह है कि काशी अपनी स्वतंत्र विचारधारा के लिये वैदिक युग में प्रसिद्ध थी और यही कारण था कि वहाँ की शिक्षा-परंपरा को सदह की दृष्टि से देखते हुए कुम्भवाला देग के ब्राह्मणों ने न तो उसे माना ही और न उसे अपने ग्रन्थों में प्रधानता ही दी। फिर भी ब्राह्मण ग्रन्थों में अनेक उद्धरण ऐसे हैं जिनसे पता चलता है कि प्राचीनकाल में भी काशी तत्कालीन शिक्षा का प्रधान केंद्र थी।

हम ऊपर कह आये हैं कि शुद्ध वैदिक आर्यों को काशी के लोग विशेष प्रिय नहीं थे। सर्व-प्रथम काशी की याद अथर्ववेद की पैप्पलादशाखा में किया गया है और वह भी विचित्र तरह से। एक मंत्रकार रोगी के लिये नक्का अर्थात् जूड़ी से प्रार्थना करता है कि वह उसे छोड़कर गंधार, काशी और मगध के लोगों पर अपना अधिकार फैलावे। इसके माने तो यही होते हैं कि गंधार, मगध और काशी के लोगों से कुरु-पंचाल देश के ठेठ वैदिक आर्य अप्रसन्न थे और उनकी अवनीति देखना चाहते थे। इस शत्रुता का कारण काशी की धार्मिक मिथिलता हो सकती है। शतपथ ब्राह्मण^१ में भी इस बात का उल्लेख है कि शतानीक सात्राजित द्वारा काशिराज धृतराष्ट्र के हराए जानेपर काशी-वासियों ने अग्निहोत्र छोड़ दिया। इस घटना से भी काशीवासियों की वैदिक क्रियाओं की ओर अवहेलना प्रकट होती है। मनुस्मृति में भी काशी को कोई विशेष स्थान नहीं मिला है। पर जैसा हमारे वैदिक उल्लेखों से पता चलता है, काशी उपनिषद् और सूत्रकाल में तत्त्वज्ञान का एक प्रसिद्ध केंद्र थी, इसी कारण से काश्यों और विदेहों का बड़ा घनिष्ट संबंध था। इन दोनों के पारस्परिक संबंध में हम न केवल भौगोलिक सानिध्य का ही दर्शन करते हैं; बल्कि उस सांस्कृतिक विचारधारा की भी एकता पाते हैं जिसने विदेह को उपनिषद्-युग में भारतीय तत्त्वज्ञान का प्रसिद्ध क्षेत्र बनाया। बृहदारण्यक उपनिषद्^२ के एक उद्धरण से तो ऐसा पता लगता है कि जैसे काशी के राजा अजातशत्रु का विदेह पर भी अधिकार रहा हो। उपनिषदों के अनुसार काशिराज अजातशत्रु स्वयं तत्त्वज्ञानी थे जैसा ब्राह्मण बलाकी के साथ उनके मवाद से पता चलता है। इसमें सदेह नहीं कि विदेहराज जनक की राजधानी मिथिला की तरह उन्होंने भी काशी को तत्त्वज्ञान का एक प्रसिद्ध केंद्र बनाने का प्रयत्न किया।

जैसा हम ऊपर कह आये हैं महाजनपद-युग में तक्षशिला शिक्षा का प्रसिद्ध केंद्र था। लगता ऐसा है कि बनारस को शिक्षा-केंद्र बनाने का श्रेय तक्षशिला के उन भूतपूर्व विद्यार्थियों को था जिन्होंने बनारस में आकर लोगों की शिक्षा का काम अपने हाथों में लिया।^३ खुदक अट्ठकथा (पृ० १९८) में तो यहाँ तक कहा गया है कि बनारस की कुछ शिक्षा-संस्थाएँ तक्षशिला की शिक्षा संस्थाओं से भी प्राचीन थीं। धम्मपद अट्ठकथा^४ में भी इस बात का उल्लेख है कि बनारस शिक्षा के क्षेत्र में इतना प्रसिद्ध हो चुका था कि तक्षशिला के शख नामक एक ब्राह्मण ने अपने पुत्र सुसीम को बनारस शिक्षा-प्राप्ति के लिये भेजा। कुछ दिनों बाद तो बनारस में भी ससार-प्रसिद्ध आचार्य होने लगे जिनका काम विद्यार्थियों को शिक्षा देना था^५। बनारस के लोगों का भी शिक्षा के प्रति इतना अनुराग था कि भोजन की व्यवस्था करके वे गरीब विद्यार्थियों को शिक्षा दिलवाते थे।^६

१. शतपथ, १३।५।४।१९

२. बृहदारण्यक उ०, ३।८।२

३. वही, २।१।१, ३।८।३; कौपीतकी उ० ४।१

४. जा० १, ४६३; २, १००

५. धम्मपद अ० ३, ४४५

६. जा० १, २३८; ३, १८, २३३; ४, २३१

७. जा० १.१०९

आजदिन भी वनाग्म में जनेव अन्नमय है और विद्याधिया की हर तरह में मदद करना वाणीवामी अपना धर्म मानते हैं। गुट्टिलजानक में रहता गया है कि वनाग्म गणीत विद्या का केन्द्र था और वहाँ कभी-कभी वीणावादन की प्रतियोगिता भी होती थी।^१

इस ज्ञान का तो ठीक-ठीक पता नहीं चलता कि महाजनपद-युग में वनाग्म की पाठशालाओं और आश्रमों का क्या पाठ्यक्रम था, पर वनाग्म और तमगिला के शिक्षाक्रम में सादृश्य होने से हम इसके बारे में कुछ अंदाज लगा सकते हैं। प्रारम्भिक शिक्षा समाप्त कर के सोढ़ह वर्ष की अवस्था में विद्यार्थी उच्चशिक्षा के लिये गुरुआ के पास जात थे। उन्हें आचार्यों की दक्षिणा अग्रिम रूप में देनी पड़ती थी। दक्षिणा न दे सकनेपर भी गुरु की सेवा करके विद्यार्थी पढ़ सकता था ऐसे शिष्य दिन में तो गुरु की सेवा करते थे और रात में पढ़ते थे। दक्षिणा देकर पढ़नेवालों को आचार्य भोगदायक और सेवा करके पढ़नेवाले विद्याधिया को धर्मतत्वात्मिक कहते थे। विद्यार्थी पढ़ाई समाप्त करने के बाद भी दक्षिणा दे सकते थे। आचार्यों और विद्याधियों को जुहुषा अन्न भोजन करा देत थे और दान-दक्षिणा भी देते थे। राजकुमारों के साथियों को भेजने का भार उनका भेजनेवाले राज्य उठाने था। अतवासी प्रायः आचार्यों के पास दिन रात रहने थे, पर दिन में भी विद्यार्थी आराम शिक्षाग्रहण कर सकते थे। ऐसे विद्याधियों में बहुधा गृहस्थ और विवाहित पुरुष होते थे। आचार्यों के पास विद्याधियों की संख्या सर्वदा पाँच सौ दी गई है, पर यह संख्या गौरी-मालूम होती है। विद्याधियों में अधिस्तत्र ब्राह्मण और क्षत्रिय होते थे, पर इनमें थोड़े से श्रौतियो और राजपुरुषों के बच्चे भी होते थे। दूदों और अछूतों का इन शिक्षाक्रमों में प्रवेश नहीं था।^२ अपने शिक्षाकाल में विद्यार्थी मादा जीवन बिताते थे और उनकी दिनचर्या पर उनके आचार्य बड़ी नजर रखते थे। यहाँ तक कि जिना आचार्य के साथ वे नदी पर भी नहाने नहीं जा सकते थे। विद्याधियों का कर्तव्य था कि वे आश्रम के लिये जंगल से लकड़ियाँ इकट्ठा करें और हर प्रकार गुरु की सेवा करें। उनके भोजन में दलिया और भात होते थे, जिन्हें आचार्य की एक दानी पका देनी थी। विद्याधियों की संख्या काफी होने से आचार्यों का सहकारी अध्यापकों की, जिन्हें पिठठ आचार्य कहते थे आवश्यकता पड़ती थी। ऊँचे दर्जे के विद्यार्थी भी पढ़ाने का काम करते थे।

अध्ययन का काम प्रातःकाल में आरम्भ होता था। विद्याधियों को नींद में जगाने के लिये आश्रम में एक मुरगा ग्वा जाता था। प्राचीन पाठ की दुहराने के लिये आरम्भ एकत्र में अध्ययन करने के लिये भी कुछ समय नियुक्त था। पढ़ने का काम दोपहर तक समाप्त हो जाता था। पढ़ाई मौखिक और पुस्तक द्वारा होती थी।

पाठ्यक्रम में तीन ब्रह्म और छठारह शिल्पो का विशेष स्थान था। चारप्रार तीन वेदों के नाम आने से पता चलता है कि अथर्व वेद का पाठ्यक्रम में कोई स्थान नहीं था। हस्तिपुत्र, मन्त्र, लुघक, वन, धनुर्विद्या और चिकित्सा शास्त्र पाठ्यक्रम में थे। इन शास्त्रों को पढ़कर विनोद कर चिकित्साशास्त्र पढ़ने के बाद विद्यार्थी स्वयं धूमकर धनुर्भक्त प्राप्त करते थे।^३

१ जा० २, ५, २४८ में

२ रत्निलाल महता प्री बुधिस्ट इंडिया पृ० ३००

इन शिक्षालयों के सिवा वनो में ऋषि-मुनियों के आश्रम में भी दर्शन और धर्मशास्त्र का अध्यापन होता था। ये आश्रम हिमालय में तथा वस्तियों के पास भी होते थे। कहा जाता है कि प्रसिद्ध दार्शनिक श्वेतकेतु पहले बनारस में विद्यार्थी थे वहाँ अपनी शिक्षा समाप्त कर तक्षशिला गए और वहाँ की भी शिक्षा समाप्त कर वे घूम-घूमकर सब विषयों और कलाओं का व्यावहारिक ज्ञान प्राप्त करते रहे। अतः में उनकी भेंट पाँच सौ परिव्राजकों से हुई और उन्होंने इन्हीं दीक्षित कर सब विद्या पढ़ाई और व्यावहारिक ज्ञान का अनुभव कराया^१।

भगवान् बुद्ध के समय में भी बनारस शिक्षा का एक प्रसिद्ध केंद्र था। उनका उरुवेला से इसिपतन आना ही इस बात का द्योतक है कि बनारस उस समय शिक्षा और धार्मिक स्वतंत्रता के लिये प्रसिद्ध था। बुद्ध, जैसा कि पालि साहित्य से पता लगता है, बनारस में कई बार ठहरे और वहाँ उन्होंने बहुत से सूत्रों का प्रवचन किया। लगता है, इस संघ के कुछ प्रधान भिक्षु भी समय-समय पर इसिपतन में रहा करते थे। वहाँ रहते हुए सारिपुत्त और महाकोट्टिक के वार्तालापों का बौद्ध-साहित्य में कई जगह वर्णन है^२। एक जगह महाकोट्टिक और चित्तहत्थि सारिपुत्त की भी वातचीत का जिक्र आया है। विनय^३ से पता लगता है कि सारिपुत्त और महाकोट्टिक के सिवाय महामोग्गलायन्, महाकच्चान्, महाचुद, अनिरुद्ध, रेवन उपालि, आनंद और राहुल भी बराबर काशी प्रदेश में आतेजाते रहते थे। इस तरह कुछ दिनों में बनारस बौद्ध-शिक्षा और धर्म का भी प्रधान केंद्र बन गया। अशोक के समय में तो वहाँ बौद्ध संघों की भी नींव पड़ गई और इनमें बौद्ध-पिटक साहित्य की शिक्षा का प्रवर्धन रहने लगा।

३२१ ई० पूर्व नदों के हाथों से मगध का साम्राज्य मौर्यों के हाथों में चला गया। चंद्रगुप्त मौर्य ने उत्तर भारत में मौर्य साम्राज्य की स्थापना की और विष्णुगुप्त चाणक्य ने उस दृढ़ राज्यसत्ता की नींव डाली जिसका वर्णन हम कौटिल्य के अर्थशास्त्र में पाते हैं। अशोक (२७२ से २३२) मौर्यवंश के सब से बड़े राजा हुए। इन्होंने स्वयं बौद्धधर्म ग्रहण किया और इनके प्रयत्नों से इस धर्म का केवल भारतवर्ष में ही नहीं इसके बाहर भी प्रचार हुआ। अशोक के बाद क्रमशः मौर्य साम्राज्य की अव-नति होती गयी और उसके अंतिम राजा बृहद्रथ को मारकर १८४ ई० पू० में पुण्ड्यमित्र ने अपना मगध में राज्य स्थिर किया। इसी काल में डिमिट्रियस की अधीनता में यूनानियों ने मगध पर आक्रमण किया और जैसा राजघाट से मिली कुछ मुद्राओं से पता लगता है, यह आक्रमण बनारस होकर हुआ। पुण्ड्यमित्र गुग के बाद बनारस के इतिहास पर विशेष प्रकाश नहीं पड़ता, पर लगता ऐसा है कि काशी से गुगो का काफी संबंध था। भागामद्र, (करीब ९० ई० पू०) जिनके पास तक्षशिला के राजा अतकिलदास ने अपने दूत हेलियेजोरस को भेजा, लगता है, काशी से संबंध रखते थे। क्योंकि इनकी माता काशी की राजकुमारी थी। गुगो के बाद काशी पर कौशांबी के स्थानिक राजाओं का शासन रहा।

१. मेहता, वही पृष्ठ ३०५.

२. सयुक्त निकाया २ पृ० १२ से; ३, १६८; ४; १६२, ३८४ इत्यादि

३. विनय भा० २ पृ० ३५९-३६०

इस युग में जनारम की शिक्षा की क्या अवस्था थी इसपर उद्भूत वम प्रकाश पड़ता है। पर ऐसा लगता है कि यहाँ श्रमण और ब्राह्मण दोनों ही की शिक्षा-दीक्षा का अच्छा प्रबंध था। पुष्पमित्र गुग बौद्धधर्म के द्रोही माने गए हैं, पर इस युग के सारनाथ से मिले हुए अवशेषों से पता लगता है कि जनारम में बौद्ध धर्म का काफी प्रचार था। इस युग में जनारम की कला ने भी काफी उन्नति की और यहाँ एक विशेष शैली की नींव पड़ी।

जब सातवाहन युग के जनारम के इतिहास के बारे में हमें विरोध पता नहीं है, पर अंदाज से यह कहा जा सकता है कि इस युग में भी जनारम कागावी के अनन्त रहा। ईसा की पहिली सतावी में जनारम पर कागावी के राजा अश्वघोष राज्य करत थे। कनिष्क के नेत्रों से पता लगता है कि ८१ ई० मन के पहिले उसका अधिकार जनारम पर जम चुका था। पर ऐसा लगता है कि कनिष्क के बाद जनारम पर से कुषाणा का राज्य उठ गया और पुनः यहाँ कागावी के स्वायत्तीय शासन राज्य करने लगे और यही मिश्रित गुप्ता के जम्बूद्वीप के पहले तन चलता रहा।

इस युग में जनारम में बौद्धधर्म का बोल बाला था। सारनाथ और राजघाट से मिली मूर्तियाँ से पता लगता है कि जनारम उस समय बौद्धधर्म का एक प्रधान केंद्र था। भिक्षु बल द्वारा ८१ ई० में स्थापित 'बुद्ध मूर्ति' से यह पता चलता है कि बौद्धधर्म उस समय मथुरा और काशी में काफी उन्नत हो चुका था और उन दोनों जगहों में बौद्ध त्रिपिटक का स्वरूप पठन-पाठन होता था। भिक्षुबल स्वयं त्रिपिटक थे और भिक्षुणी बुद्धिमित्रा भी त्रिपिटक ज्ञानी थी। नेत्र से पता लगता है कि सारनाथ के विहार में उपाध्याय, आचार्य और जलेश्वरी बौद्धधर्म के पठन-पाठन में रत रहते थे। बौद्ध धर्म की शिक्षा का प्रचार दिन-दिन विहारों में होता था इसका तो ठीक पता नहीं है, लेकिन राजघाट में मिली एक कुषाण मुद्रा से पता चलता है कि उस युग में जनारम के प्रसिद्ध विहारों में भिक्खुविहार एक था।

सारनाथ में मिली एक पत्थर की छतरी के टुकड़े पर भगवान बुद्ध द्वारा धर्मचक्र प्रवर्तन के समय के उपदेश उल्कीण है, जिसमें बौद्धधर्म के चारों धाय मय आ गए हैं। डॉ० स्टैकोनो का मत है कि उत्तर भारत में पालि भाषा का यह अवस्था देखें ह और इससे पता लगता है कि पालि त्रिपिटक का वास्तव में अस्तित्व था और जनारम में लोग उसे जानते आगे पड़ते थे।^१

करीब २७५ ई० के जनारम में कागावी के राजाश्व का शासन था और शायद इनक ही बगवरा के समय में जनारम में धर्मधर्म का विकास हुआ। लगता है, कागावी के साथ-साथ जनारम पर भी चंद्रगुप्त प्रथम का अधिकार हो गया और इसके बाद जनारम बराबर गुप्त साम्राज्य में बना रहा और गुप्त साम्राज्य के अंतिम राजा वज्र के समय तक कागावी गुप्तों के ही वश में थी। गुप्तयुग की बहुत-सी मिट्टी की मुद्रायें राजघाट की खुदाई में मिली हैं जिनसे गुप्तकालीन जनारम के सामाजिक, धार्मिक और व्यापारिक जीवन पर प्रकाश पड़ता है। इन मुद्राओं के आधार

१ एपीग्रेफिया इंडिका भा० ८ पृ० १७६

२ कंटेन्टीग आफ दी म्यूजियम आफ आर्याभोजी सारनाथ, पृ० २३०

पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि बनारस गुप्तयुग में शैवधर्म का प्रधान केंद्र बन चुका था और भागवतधर्म का भी यहाँ काफी प्रचार था। बनारस के प्रधान शिवालिंग अविमुक्तेश्वर की लोग पूजा अर्चना करते थे। इस प्रधान शैव-मंदिर के सिवाय भी बनारस में अनेक शैवमंदिर थे। जिसमें से कुछ में वैदिक शिक्षा का भी प्रवर्ध था। चातुर्विध लखराती गुप्तकालीन मुद्रा से पता लगता है कि गुप्तयुग में बनारस में चारों वेद पढ़ाने के लिये कोई पाठशाला थी। यह भी संभव है कि इस पाठशाला में चारों विद्याएँ यथा आन्वीक्षिकी, त्रयीवार्ता, दण्डनीति और शाश्वती पढ़ाई जाती रही हो। बह्वृच चरण के लेख वाली मुद्राओं से पता लगता है कि गुप्तयुग में बनारस में ऋग्वेद के पढ़ाने के लिये भी एक पाठशाला थी। इन मुद्राओं पर पाठशाला का सुंदर लांछन भी दिया गया है। इस पर बने एक आश्रम में एक जटाजूटधारी अध्यापक अपनी दोनों ओर एक दंडधारी शिष्य के साथ खड़े दिखलाये गये हैं। अध्यापक के बाएँ हाथ में एक करवा है। जिससे वे बाईं ओर एक वृक्ष पर पानी डाल रहे हैं। आश्रम का अकन दो वृक्षों द्वारा हुआ है ऐसा पता लगता है कि बनारस में प्रत्येक मंदिर के साथ आश्रम अथवा पाठशालाएँ होती थी।

गुप्तयुग की कुछ बनारस की पाठशालाओं में सामवेद पढ़ाने की व्यवस्था भी थी। इस पाठशाला की मुद्राओं पर छांदोग्य लेख आता है। शायद इस पाठशाला का लांछन वृषभ था। इलाहाबाद म्यूजियम की तीन मुद्राओं के पट पर भी छापे हैं एक के पटछाप पर छांदोग्य की पुनरुक्ति है। दूसरे पर पालसेन का नाम है, तीसरी मुद्रा के पट पर दो छापे हैं एक में चक्र और दो छोटे शंख अंकित हैं और दूसरे में छरहरे वदन का एक लंबा आदमी। कलाभवन बनारस की छांदोग्य वाली तीन मुद्राओं के पटों पर योगेश्वर स्वामी के लेख हैं तथा अर्धचंद्र, अक्षसूत्र, अमृतघट तथा दंड अंकित हैं। इन मुद्राओं के आधार पर हम इन नतीजों पर पहुँच सकते हैं, बनारस में योगेश्वर के मंदिर के साथ-साथ सामवेद की एक पाठशाला थी, कुछ वैष्णव लक्षणों के आने से शायद यह भी कहा जा सकता है कि इस पाठशाला के कुछ आध्यापक वैष्णव थे।

श्री सर्वत्रैविद्यस्य वाले लेख की मुद्राओं के आधार पर यह कहा जा सकता है कि बनारस में शायद त्रैविध नाम के किसी शिव मंदिर के साथ तीनों वेदों के पढ़ाने का प्रवर्ध था।

गुप्तों के बनारस से हट जाने पर लगता है यहाँ कुछ दिनों तक मागध गुप्त राज्य करते रहे। इनकी मौखरियों से शत्रुता थी। इस वंश के कुमारगुप्त ने करीब ५६० ई० के लगभग ईशानवर्मा से बनारस सहित प्रयाग की जीत लिया पर मागध गुप्तों की यह विजय क्षणिक ही रही और बनारस पुनः मौखरियों के अधीन हो गया। मौखरियों के अंत होने पर बनारस, लगता है हर्ष के साम्राज्य के अंतर्गत हो गया; पर हर्ष के बाद बनारस पुनः मागध गुप्तों के अधीन हो गया।

उपर्युक्त ऐतिहासिक विवेचन से हम देख सकते हैं कि बनारस में अनेक राजनीतिक परिवर्तन हुए पर जहाँ तक राजनीतिक और धार्मिक अवस्था का सवाल है बनारस अपनी पुरानी परंपरा पर डटा रहा। युवान च्याग के यात्रा-विवरण से पता लगता है कि बनारस शहर में बौद्धधर्म का बहुत कम प्रभाव था और यहाँ के निवासी शिवपूजक थे। शहर में सौ देवमंदिर थे और यहाँ अनेक साधु-सन्यासी तपश्चर्या में निरत रहकर मुक्ति की कामना करते रहते थे। यहाँ के

धनी नागरिका का गिना ते प्रति बड़ा अनुगम था। देवमदिरा ने मटे आश्रम हात थ और लगता है, यही राजका की गिना का प्रथम था।

जाठवी मदी व मध्य में बनारस सम्राज ने राजा यगावमा ने अधिकार में आया पर उनही यह विजय क्षणित रही और उन्हें तत्पश्चात् के लखनाद्विय मुन्तापाट ने जाना दरी तरह हागना पडा। इस घटनाक बाद पालका के राजा धमपाल (३५२-३९८) रा बनारस पर अधिकार हुआ। धमपाल के पुत्र देवपाल ने हाथो म बनारस निकल कर ८५० ई० व लगभग प्रतिहागक अधिकार में बना गया और दमवी मदी व अन तक उही ने अधीन रहा। इसने बाद ग्यारहवा मदी के प्रथम वर्ण में रागी पर गागेयदेव कर्बुरी का अधिकार हा गया। इही व राज्य में १०२३ में अहमद नियागनिगिन न बनारस गटा। गागयदेव के बाद उनके पुत्र वर्ण के अधिकार में नी बनारस बना रहा। रग, गगता है, विद्वाना का वर्ण आदर करने थे। विद्यमानरक्ष चरित के कथिता प्रसिद्ध कर्बुरी कवि जिनके कौ रण म बनारस में ही भेंट हुई।

आठवी मदी म ग्यागवी मदी तक के जनारम के इतिहास में पता चता है कि इन ताल मौ चरों में बनारस के धार्मिक और सामाजिक अवस्था में बार्ड परिवर्तन मदी हुआ। पहले की ही तरह चौथम का जनारम में जाल वाला रहा तथा और भी हिंदू देवी-देवताओं की पूजा का यही प्रचार उडा। ग्रीक धर्म भी रागा में उना रहा। पर इस युग में वह पूरा वज्रयानी हो गया था। जा भी हा गुजयुग की तरह इस युग में भी जनारम गिदा का प्रधान केंद्र था। जनारम के मिले पर्व व रचम पता चता है कि वागणमी में दूर दूर से आये विरक्त जनम मरण में छुटकारा पाने के लिए मप करने थे और विद्या, वदाय, व्रत, जप, नियम का पान प्राप्त करते थे। अश्वेनी व नागीन हिंदी म भी हमें पता चता है कि दमवी मदी में बनारस सांस्कृतिक दृष्टिकोण से भारत का मत्र में बड़ा नगर था। महमूद गजनवी के आक्रमण ने तो बनारस की महत्ता इमलिये और ब गट कि मारे उत्तर भारत में प्राचीन भारतीय सभ्यता के रग्न और पश्चिम पंडित भाग भाग कर बनारस में बस गये। गाहडवाल युग में बनारस में जो सभ्यता शिक्षा का अधि प्रगति मिली, उमका मुख्य कारण यही भारतवर्ष का अय भागी से आकर पंडिता रा बनता हा सकता है। अश्वेनी म हमें यह भी पता गगता है कि १०वी मदी में जनारम स्मृतिया के पठन-पाठन के लिये विन्यास था।

बलवरी वर्ण की मृत्यु के बाद ही गया समुना के दाशत्र में गाहडवाल का उदय हुआ उत्तर भारत में गाहडवाल मुसलमानी धावे से हिंदू-सभ्यता के प्रधान मरगक बह जाए तो अत्युक्ति न होगी। महमूद गजनवी व धावा ने उत्तरी भारत की राजनीतिक और सांस्कृतिक मितिया की जड म हिला दिया था। इन हमला के प्रभाव का वर्णन करता हुआ अश्वेनी लिखता है "महमूद ने दग की विभति पूण रूप में नष्ट कर दी और वहाँ उमने वीरता के ऐम कारनामों दिमलाये कि हिंदू मूल के कथा की तरह चारा और त्रिभर गये और एव प्राचीन कथा की तरह लगा की जुगनाप

१ वाटस, युवान च्वाट, भा० २, ५ ८६-८७

२ एपि० इडिवा, भा ९, ५ ५९ से

३ मवाऊ, अश्वेनीज इडिवा, भा० १, ५ २२

ही बन गये। उनमें से बचे बचाये लोग मुसलमानों को बड़ी ही घृणा से देखते हैं। यही कारण है कि हिंदू ज्ञान-विज्ञान हमारे विजित इलाकों से बहुत दूर हटकर कश्मीर और बनारस पहुँच गये हैं; जहाँ हमारा हाथ अभी तक नहीं पहुँच सका है। वहाँ शरणार्थियों और मुसलमानों की शत्रुता को राजनीतिक और धार्मिक क्षेत्रों से अधिक प्रोत्साहन मिलता है^१। जयचंद्र के पहले तक के गाहड़वाल ताम्रपत्रों से हमें पता लगता है कि वे मुसलमानों आक्रमण से देश की रक्षा के लिये सतत प्रयत्नशील रहे। उनके द्वारा अनेक पंडितों और ब्राह्मणों को भूमिदान देने से भी यह पता चलता है कि वे हिंदू-संस्कृति की रक्षा के लिये बनारस में पंडितों के बसाने में बराबर तत्पर रहे। इतना ही नहीं उन्होंने अपने राज्य में थोड़े-बहुत बसे हुए मुसलमानों पर तुरफ़क दंड लगाकर हिंदुओं पर जजिया लगाने का भी प्रयत्न किया। आपदाकाल से बचने के लिये उन्होंने पौराणिक धर्म, दान-दक्षिणा, व्रत-होम की व्यवस्था की और मंदिर और घाट बनवाए, पर जर्ण-शीर्ण मध्यकालीन हिंदू-संस्कृति उनके इन सब प्रयत्नों से भी न बच सकी और अंत में उन्हें मुसलमानों के पदाक्रांत होना ही पड़ा।

इस अराजकता के युग में मध्यदेश में गाहड़वाल-वंश में चंद्रदेव नामक एक वीर उत्पन्न हुआ जिसने अपनी वीरता और प्रताप से प्रजोपद्रव शांत कर दिया—“येनोदारतरप्रताप शमिता-शेषप्रजोपद्रवा^२”। चंद्रदेव ने बनारस को अपनी राजधानी बनाई और इस तरह १७०० वर्षों के बाद काशि-जनपद पुनः राजनीतिक केंद्र बन बैठा। चंद्रदेव का राज्य प्रायः पूरे युक्तप्रांत पर था। चंद्रदेव के बाद ११०० और ११०४ के बीच उनके पुत्र मदनपाल गद्दी पर बैठे और १११४ के पहले तक राज्य करते रहे। इनके राज्यकाल ही में राज्यसत्ता इनके पुत्र गोविंदचंद्र के हाथ में थी। मदनपाल के राज्यकाल ही में गोविंदचंद्र को मुसलमानों का सामना करना पड़ा और उन्होंने ‘हम्मीर’ को बराबर मात दी। अपने पिता की मृत्यु के बाद ११०९ और १११४ के बीच गोविंदचंद्र गद्दी पर बैठे। लगता है, अब तक मुसलमानों का धावा रुका नहीं था और जैसा कि कुमारदेवी के सारनाथ वाले लेख से पता चलता है, एक समय तो बनारस तक उनके झपेटे में आ गया था, पर गोविंदचंद्र की वीरता ने न केवल बनारस की ही रक्षा की साथ ही साथ सालारमासूद गाजी को भी इनके हाथ बहराइच के पास अपनी जान गवाँनी पड़ी। गोविंदचंद्र ने अपने विजय-पराक्रम से कलचूरियों को भी जीता। उनका गुजरात और कश्मीर के साथ भी सांस्कृतिक संबंध था। श्रीकण्ठचरित^३ में इस बात का उल्लेख है कि गोविंदचंद्र ने सुहल नामक एक पंडित को अलंकार द्वारा नियोजित एक कश्मीरी पंडितों और राज-कर्मचारियों की सभा में भेजा। गोविंदचंद्र केवल पराक्रम-शील राजा ही नहीं थे, विद्या के प्रति भी उनका अतीव अनुराग था। उनके प्रसिद्ध विद्वान् मंत्री भट्ट लक्ष्मीधर अपने कृत्यकल्पतरु में^४ कहते हैं कि वे ज्ञान और पराक्रम दोनों के ही घर थे (एव-ज्ञान पराक्रमैकवसति)। गोविंदचंद्र के सधि-विग्रहिक भट्ट लक्ष्मीधर अपने समय के प्रसिद्ध पंडित थे। वे स्मृतियों, पुराणों, वेदों और मीमांसा में निष्णात थे, दर्शन और शास्त्रों के अपार ज्ञान से

१ वही,

२ इंडियन एंटी० मा० १८, पृ १६, १८, पृ ४

३ श्रीकण्ठचरित, २५।०

४ कृत्यकल्पतरु, मा० १, १४, श्लो० ६, के वी० रंगस्वामी द्वारा संपादित, बड़ौदा, १९४१

उन्हें गाम्भीर्य की प्रियेचना करने की अपूर्व क्षमता मिली थी और राजनीति व कुशल पन्थि वे थे ही। मट्ट लक्ष्मीराज की शिक्षा वहाँ हुई थी और व रहने वाले तहाँ वे इसका तो ठीक-ठीक पता नहीं चलता, पर ऐसा लगता है कि बनारस में ही उनकी शिक्षा हुई होगी क्योंकि महमूद गजनवी के आक्रमण के बाद उत्तर भारत में केवल बनारस ही ऐसा क्षेत्र बच गया था, जहाँ गाम्भीर्य की शिक्षा का पूरा प्रबंध था।

गायिदचन्द्र को राज्यराज ११५४ में ममाप्य हा गया और उनके पुत्र विजयचन्द्र गद्दी पर बैठे। इन्हें भी किसी मुगलमानी धावे का सामना करना पड़ा। विजयचन्द्र के बाद उनके पुत्र जयचन्द्र ११७० में गद्दी पर आये। जयचन्द्र की बहानी भारतीय इतिहास के विद्यार्थियों को विदित है। पृथ्वीराज और जयचन्द्र की कानूना ऐतिहासिक दृष्टिकोण से वहाँ तर ठीक है यह तो नहीं कहा जा सकता, पर इतना तो निश्चित है कि जयचन्द्र पृथ्वीराज के द्वेष करते थे और मुहम्मद गोरी द्वारा दिल्ली जीत लिए जाने पर भी उन्होंने आने वाले मकद की नहीं पहचाना, जिसका नतीजा यह हुआ कि चदावर की गणभूमि में उन्हें अपनी जान खोनी पड़ी और ११९४ में बनारस भी कुतुबुद्दीन ऐबक के हाथों लगा। वहाँ के प्राचीन मन्दिर बर्बाद हो गए। बनारस के पश्चिम पर क्या बीती यह तो नहीं कहा जा सकता, पर इसमें संदेह नहीं कि मुगलमानों के आने से बनारस की संस्कृति और शिक्षा को गहरा धक्का लगा, जिससे संभरने के लिये उस कई मी बरस लग गए।

जैसा हम ऊपर संक्षेप कर आए हैं, गाहड़वाल युग में बनारस उत्तर भारत में शिक्षा का प्रधान केंद्र था। अमात्यवा गाहड़वाल युग के लग्ना से बनारस के शिक्षाक्षेत्र पर बहुत कम प्रभाव पड़ता है। लग्ना में विद्यार्थियों का घेरी उत्थेय नहीं है, पर कुछ ऐसा लगता है कि ब्राह्मणों को बहुत से गाँव दान देने से गाहड़वाल राजाओं का मनलभ शिक्षा का प्राप्ताह देना था। जैसा हम आगे चर्कर देखेंगे, बनारस के उपाध्याय व केवल छात्रों को पढ़ाते ही थे, उन्हें उनके रहने और खाने पीने का भी प्रबंध करना पड़ता था, और यह सभी संभव था जब गुरुआ का पाम किसी तरह का आधार सबल था। लगता है, गाहड़वाल युग में उपाध्याय राज्यदत्त भूमिकर और दान-दक्षिणा से प्राप्त द्रव्य से अपना और छात्रों का काम करते थे। चन्द्रदेव के एक शेर में पता चलता है कि भूमिदान पाने वाले ब्राह्मणों में गुरुआ मित्रान् ब्राह्मण भी होते थे। लेख में जाट (नं० २) नामक एक ब्राह्मण को ऋग्वेदचरणे चतुर्वेदिन् कहा गया है, धील्ह (नं० १२६) यजुर्वेद चरणे चतुर्वेदिन् थ, छीहिल (००२) अथर्ववेद चरणे द्विवेदिन् थ, और देविश धीछाद्वोग्य चरणे त्रिपाठिन् थे। इससे पता लगता है कि बनारस में चारा वेदों के पढ़ने-पढ़ानेवाले पंडित थे। विधिवरण गंगाधर (१ ४६८) के नाम से पता चलता है कि वदिक बम कांड को पढ़ने-पढ़ाने का भी वासी में प्रचार था।

जलयकनी के अनुसार बनारस की पाठशालाओं में और पंडितों में सिद्धमातृका अक्षर चलन था। कुछ दिना पहले तक बनारस के विद्यार्थी आनामासीध कह के पाठ प्रारंभ करते थे। यह आनामासीध केवल आ नाम सिद्धम् की ही दुर्गति है।

१ वही, ५०-१५

२ एपि० इंडिया, भा० १८, १९७-२००

सौभाग्यवश भारतीय विद्यामंदिर के संचालक श्री जिन विजयजी को 'युक्ति व्यक्ति प्रकरण' नाम का एक व्याकरण ग्रंथ मिल गया है जिससे बनारस और उसके आसपास के प्रदेशों के सांस्कृतिक जीवन पर काफी प्रकाश पड़ता है। 'युक्तिव्यक्ति प्रकरण' में आए प्रसंगों से पता चलता है कि ग्रंथ के लेखक पंडित दामोदर गोविंदचंद्र के समकालीन थे। ग्रंथ के एक उल्लेख (२१।११-१८) से पता चलता है कि ब्राह्मणों को बनारस में बसाने का बहुत बड़ा श्रेय गोविंदचंद्र को था। पंडित दामोदर के बारे में और कुछ पता नहीं चलता, पर गायद गोविंदचंद्र के ताम्रपत्रों से इन पर कुछ प्रकाश डाला जा सकता है। गोविंदचंद्र के ११३४ के लेख^१ में इस बात का उल्लेख है कि महाराज पुत्र आस्फोट चंद्रदेव ने अक्षय-तृतीया के दिन गंगास्नान कर के काश्यप गोत्रीय दामोदर शर्मन् को नंदिनी पत्तना में कनौत नाम का एक गाँव भेंट किया। ११४६ के एक दूसरे लेख से पता चलता है कि गोविंदचंद्र की आज्ञा से महाराज पुत्र राज्यपाल देव ने उत्तरायण सक्रांति के दिन दामोदर शर्मा को एक गाँव दान में दिया^२। ११५० के एक तीसरे लेख में गोविंदचंद्र द्वारा पंडित दामोदर शर्मा को उत्तरायण सक्रांति के अवसर पर एक गांव देने का उल्लेख है^३। इन तीनों लेखों से पता चलता है कि दामोदर शर्मा मदनपाल के पुत्र, लोकपाल के पौत्र और गुणपाल के प्रपौत्र थे। उनका गोत्र काश्यप और प्रवर काश्यप, अवत्सर और नैहव थे। वे यजुर्वेद की वाज-सनेयी शाखा के विद्यार्थी थे। सूर्य उनके इष्टदेवता थे और वे ज्योतिष के पंच सिद्धांतों के पूर्ण पंडित थे।

ताम्रपत्रों से यह भी पता चलता है कि गोविंदचंद्र के दो पुत्रों, यानी आस्फोटचंद्र और राज्यपाल ने अपने पिता की सहमति से दामोदर शर्मा को गाँव भेंट किए। ताम्रपत्रों में इस बात का उल्लेख तो नहीं है, पर ऐसा मानने के पर्याप्त कारण हैं कि पंडित दामोदर शर्मा राजकुमारों के शिक्षक थे। जो भी हो 'युक्ति व्यक्ति प्रकरण' से तो यह बात साफ हो जाती है कि पंडित दामोदर कुशल शिक्षक थे और उन्हें १२वीं सदी की शिक्षाक्रम का अच्छा ज्ञान था। 'युक्ति व्यक्ति प्रकरण' से यह भी पता चलता है कि संस्कृत के माध्यम से राजकुमारों को देशी भाषा की शिक्षा दी जाती थी। इस शिक्षा का उद्देश्य बहुमुखी था। इसमें पत्र-लेखन और व्यवहार-शिक्षा भी शामिल थी। पढ़ाई रोचक बनाने के लिये तरह-तरह की पहेलियाँ और प्रश्नोत्तरियाँ भी काम में लाई जाती थी। 'युक्ति व्यक्ति प्रकरण' में हमें पूर्वी हिंदी के सब से प्राचीन उदाहरण मिलते हैं और उनसे हमें पता चलता है कि बारहवीं सदी में अवधी का क्या रूप था और विचार-स्फुरण की उसमें कितनी शक्ति थी। युक्तप्रांत के पूर्वी जिलों की कहावतों की जानकारी के लिये भी यह ग्रंथ अपनी जोड़ नहीं रखता।

'युक्ति व्यक्ति प्रकरण' के अनुसार गाहड़वाल युग में बनारस की शिक्षा का उद्देश्य था 'वेद पढ़व, स्मृति अभ्यासिव, पुराण देखव, धर्म करव' (१५।१६-१७) अर्थात् हमें वेद पढ़ना चाहिए, स्मृतियों का अभ्यास करना चाहिए, पुराणों को देखना चाहिए और धर्म करना चाहिए। उपर्युक्त

१. एपि० इंडिका, भा० ८, ४.१५५-१५६

२. वही, ५.१५६-५७

३. वही, पृ० १५८-५९

उदाहरण से पता चलता है कि १२वीं सदी के उनाग्रम म वेदा, स्मृतिया और पुराणों के पठन-पाठन पर विशेष ध्यान दिया जाता था।

उपाध्याय जिन्हें ओषा कहा गया है लडका का पढ़ाते थे, 'पढ़ात्र छानहि गाम्त्र ओषा' (१३१८)। विद्यार्थियों को अपना ज्ञान मवधन उपाध्याय द्वारा ही वर्णा पढ़ता था—ओषा पाम वीदा ले (१८१६)। उगता है, ग्रह मे प्राय छात्र अपने गाना को जाते थे—'छानु गाउ था' (१६१२)। गाव जाने के लिये छात्र अपने को संजोते थे—'गाउ चग मजव' (यु० प्र० ३९१३०) मँजता क्या था 'नगा नहाय क्या निचोडे क्या' की उहावन के अनुसार य छात्र गाँव जाते समय अपनी पोटरनी मँजते थे—'गाउ जात पोटरनि मजव' (८१२८) और इस तरह पोटरनी लेकर पार उतरने की नैयागी करते थे—'पोटर नै जाण पार' (३८१२१)।

'युक्ति व्यक्ति प्रवर्ण' में कुछ प्रश्नोत्तरिया भी दी हुई है जिनसे काफी के विद्यार्थी जीवन पर काफी प्रभाव पड़ता है। 'इहा को पड्ड ?' 'यहाँ कौन पड़ता है ?' उत्तर था ब्राह्मण पुत्र (२११८)। 'इहा को पढ़निहार आछ ?' यहाँ कान पढ़ने वाला है ?—उत्तर, 'छात्र' (२११८-९)। उपाध्याय पूछत है 'अम्हा पामे वेद पढव ?' हमारे यहाँ कौन पढ़ेगा ? उत्तर 'द्विज' (२११११०)। अन्तिम प्रश्नोत्तर से ब्राह्मणा की उम प्राचीन सर्वांग वृत्ति का पता चलता है जिससे गाम्त्र पढ़ने का केवल ब्राह्मण अधिकारी था और दूसरा कोई नहीं। आश्चर्य तो इस बात का है कि इसी युग में जैन-सम्प्रदाय पढ़ सकते थे, श्रीर वीरों का उमपर अच्छा अधिकार था, पर हिंदुओं में तो खारी द्विजा को ही गाम्त्रनाम विहित था। यह सर्वांग वृत्ति वर्णाश्रम वनारम में बनी रही और पुराने पंडितों में अतक पाइ जाती है।

एक दूसरी प्रश्नोत्तरी से पढ़ाई के एक उद्देश्य पर प्रकाश पड़ता है। प्रश्न है "गउने पाह गय को आच्छिह ?" "राजा के पाम कौन जायगा ?" गुरुजी जवाब देने हैं 'तू' विद्यार्थी पूछता है, "मरा क्षेम को करिह ? मेरा क्षेम कौन करेगा ?" गुरुजी जवाब देने हैं 'हैं' 'म' (२२११-२) इससे पता लगता है कि गुरु के पाम पढ़कर विद्यार्थी राजमेवा में भगती होने के लिये आतुर रहते थे।

प्राय विद्यार्थी उपाध्याय के घर जाकर पाठ पढ़ते थे। प्रश्न है "वेदा कहा गा ?" ("वेदा कहा गया ?" उत्तर है "ओआउठ" (२०११-२)। यह भी पता लगता है, अधिकतर विद्यार्थी उपाध्याय के साथ ही उनके घर पर रहते थे (२०१२ स ३१)। यहाँ गुरु-शुश्रूषा करते हुए विद्या-प्रदान करते थे (२०१८-१०)। यह भी पता लगता है कि प्राचीन काल की तरह गाहडवाल युग में भी उनाग्रम म आथम रँते थे (२०१७)। एक दूसरी जगह इस बात का भी उल्लेख है कि मठा में भी पढ़ाई होती थी। गाहडवाल युग म वेदाग्रम वनारम की प्रसिद्ध शिक्षा सम्प्रदाय में था (२०१७२२)। वाग्वीर मदी में वनारम (३०१८), वायकुज (३०१८) और प्रयाग (३०१८) अपनी शिक्षा-सम्प्रदायों के लिये प्रसिद्ध थे।

वनारम में यह ज्ञान उम समय प्रसिद्ध थी कि केवल धोखने में ही विद्या नहीं आनी उमके लिये मुक्ति की भी आवश्यकता होती है। कोई प्रश्न करता है "छाटे हैं आहें विद्या अवड , 'यद मे

विद्या कैसे आ जाय" उत्तर है "प्रज्ञे", "तीव्रबुद्धि" से (२२-१७)। लगता है, व्याकरण इत्यादि विषयों को सरल बनाने के लिये और बालकों में विद्या के प्रति प्रेम उत्पन्न करने के लिये पहेलियों की भी सहायता ली जाती थी। पहले प्रश्न पूछे जाते थे और अंत में उत्तर बता दिए जाते थे। इसमें बालकों में कुतूहल उत्पन्न होता था और उनकी विचारशक्ति और हाजिरजवाबी बढ़ती थी। कुछ ऐसी ही पहेलियाँ 'युक्तिव्यक्ति प्रकरण' में दी गई हैं (२२।१३-२१, २३-२५)

"किससे सग्राम-सकट में वीर दुर्जय हो जाता है ?	खग से ।
साहसशाली धीर किससे नदी पार करते हैं ?	बाहुओं से ।
रात्रि में जगत् क्षीर समुद्र में डूबा हुआ किससे मालुम पड़ता है ?	शरत् की चाँदनी से ।
बिना पैर के रास्ते में किसके सहारे जल्दी से चला जा सकता है ?	काठ की घोड़ी से ।
ग्रीष्म-सतप्त भू-पृष्ठ पर आदमी किसके सहारे चलते हैं ?	जूतों के ।
किस के सहारे मेघ समय पर विश्व को नया कर देते हैं ?	वृष्टि से ।
किसके सहारे कुम्हार मृत्पिंड को पात्र बना देते हैं ?	चाक के ।
रात-दिन होते हुए काम को किनके सहारे लोग देखते हैं ?	नेत्रों के ।
अपने दृढव्रत के सहारे बालनृप के राज्य में कौन रहते हैं ?	पात्र ।
सेनापति अपने स्वामी से कहता है "नाथ ! किसने शत्रुओं को जीता है ?" तुमने ।	
निम्नलिखित प्रश्नोत्तरी से भी बनारस के विद्यार्थी-जीवन पर प्रकाश पड़ता है :—	
"सखे तुमने वेद कहाँ पढ़ा ?"	"देव शर्मा उपाध्याय से ।"
"ईधन जलाना कहाँ सीखा ?"	"उपाध्याय की पत्नी से ।"
"तुम्हें भोजन कहाँ से मिलता है ?"	"द्विजवरो के घरों से" (२३।२०-२१)

उपर्युक्त प्रश्नोत्तरी से पता चलता है कि छात्रों को भोजन स्वयं बनाना पड़ता था और उन्हें अन्न द्वि-जातियों के घरों से मिल जाता था। बेचारे नये छोकरे गाँव से आते थे उन्हें भला भोजन बनाना क्या मालुम, इसीलिये उपाध्याय पत्नी उन्हें ईधन जलाने की क्रिया में दीक्षित करती थी।

लगता है, विचारे गुरुदेव अपने पुराने छात्रों से कुछ सहायता की आशा करते थे। निम्न-लिखित प्रश्नोत्तरी से इस संबंध में कुछ प्रकाश पड़ता है। अपने विद्यार्थियों को बहुत दिनों के बाद देखकर गुरुजी उनसे प्रश्न करते हैं—

"पुत्रों जानते हो तुमने वेद किससे पढ़ा है ?"	"आपसे" ।
"किससे हमारी पत्नी और पुत्रों सहित वृद्धावस्था में गुजर होगी ?"	"हमसे" । (२३।२१-२३) ।

इस प्रश्नोत्तरी से साफ-साफ पता चल जाता है कि उपाध्याय विद्यार्थियों को अपने पूर्वकृत उपकारों का स्मरण कराके वृद्धावस्था में उनकी सहायता चाहते थे।

निम्नलिखित प्रश्नोत्तरी से भी बनारस के विद्यार्थी जीवन का कुछ पता चलता है। "यह कौन है ?" "छात्र" । "क्या करता है ?" "पढ़ता है ।" "कहाँ पढ़ता है ?" "यही" "क्या पढ़ता है ?" "शास्त्र ।" "किसमें" "पुस्तक से ।" कैसे पढ़ता है ?" "पुस्तक से ।" "कहाँ पढ़ता है ?" "उपा-

ध्याय मे ' "कहाँ रहकर पढ़ता है ?" "घर में" किमवे घर में ?" "उपाध्याय वे" (२४।२२-३१) ।
लाना है, नि प्रनाग्य के विद्यार्थिया मे उपर्युक्त ग्रन्थ इनने आग पूछन थे कि उमवे गिये सम्मृत में
निम्निगमित लोराकितया ही बन गई। (३१।१८-२५) ।

ग्रन्थ—मखे रूहि बस्त्व चिर रिन्च कुवन् गियेत व विमनेदृष्टाम् के वस्म ।

कुत कुय बस्येति गेवोकिनरेवा यदैकत्र वाच्य दगाना विवधा ।

उत्तर—अह विप्रपुत्रा पठनेव शाम्न लिखामि स्वय पाणि नैवामने स्वात् ।

गुरा प्राप्ति निष्ठम् गृहस्थैव ग्ये प्रयोग प्रवाय जान् स्वाय हत् ।

विद्वानो म भी बहुधा ऐसे ही ग्रन्थ पूछे जाते थे ऐसी प्रश्नोत्तरी भी एक दशोत्तर में दी गई है ।

विद्वद् भक्त कुत्र निवाम ? धाराणस्या गगा तीरे ।

बस्मिन् दान कुत्र विवाह द्विज वर वगे नागर जानो (२४।१-२)

"हे विद्वान् आपका निवाम कहाँ है ?" धाराणसी में गगा के तीर पर ।

"किमवे यहाँ आपकी गिधा हुई है ? आपका विवाह कहाँ हुआ है ?"

"द्विजवरवग में मेरी गिधा हुई है और नागर जानि में मेरा विवाह ।

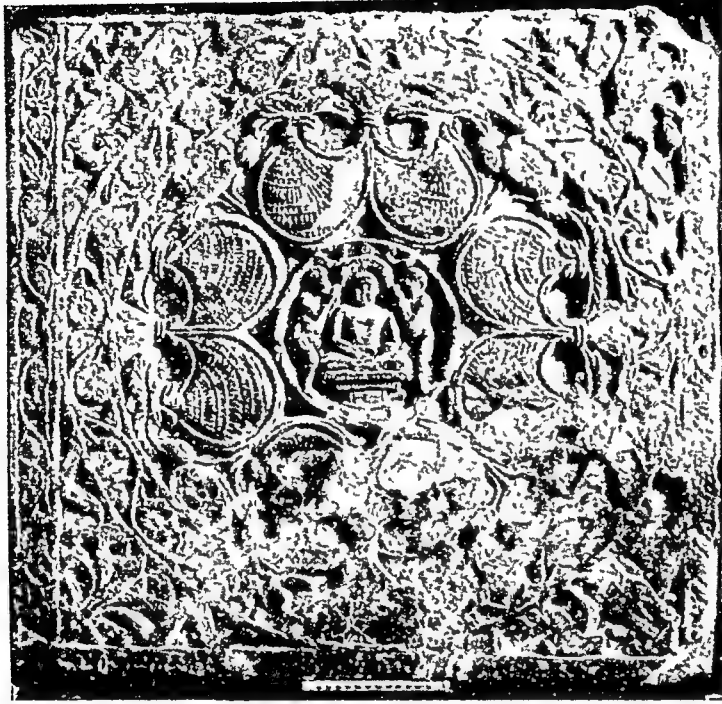
उपर्युक्त श्लोक मे यह पता चलता है कि काशी के विद्वान् गगा के तीर पर रहते थे और
बागहवी मदी में भी गुजराल के नागर ब्राह्मण काशी में आ चुके थे ।

हमें बागहवी मदी के काशी के विद्यार्थी की वेगमूपा का भी पता एक उदाहरण में मिलता है ।
उदाहरण है 'को ए मुडे मुड दीर्घी चुरी धीनी पहिरें (३१।२८-२९) । उत्तर है, विद्यार्थी इससे पता
चलता है कि बागहवी मदी के विद्यार्थी अपने मित्र घुटाये रहते थे, लैटी छित्वाये रखते थे और
धोनी पहनते थे । आज आठ सौ वर्ष के बाद भी काशी के सम्स्कृत के विद्यार्थिया की वेगमूपा वसी
ही है ।

गुरुजी जैसा हम ऊपर कह आए हैं केवल विद्यार्थियों को प्रेम के साथ गिधा ही नहीं देने
प गगता है, काम न करने पर वे उन्हें पीटने भी थे । एक उदाहरण में आया है "गुरुजी महताजे"
(३१-१२) अर्थात् गुरु गिध्या को मजा देते थे । आज दिन भी बनावर में कहावत है कि चमोटी
गगो चममम विद्या आवे चमचम' पर इसमें गिध्या गुरु से कभी बुरा नहीं मानते थे जोर के अपने
गुरु की पूर्ण इज्जत और पूजा करते थे । एक उदाहरण में कहा गया है 'या गुरुआचमो पाप मुबु
(८३।७-८) अर्थात् जा गुरु की सेवा करना है उसके पाप छट जाते हैं ।

(४)

११०८ ई० में बनावर मुसलमानों मस्तनत के अधीन हो गया जिसके पन्ध्रवर्ष लगता है
बनावर की प्राचीन गिधा-पद्धति की काफी धक्का पहुँचा । सम्मनन के आरम्भिक काल में बनावर की
धार्मिक और साम्प्रतिक अवस्था पर तो विशेष प्रकाश नहीं पड़ता पर लगता है इस्लामिग
के राज्यकार ही में प्रनाग्य पुन अपनी प्राचीन सम्स्कृति को ऊपर उठाने की कोशिश कर रहा



आयागपट्ट जिसपर जैन तीर्थंकर पार्श्वनाथ की पूजा का दृश्य अंकित है
 कुषाणकाल (ई० १ ली-२री शती)
 मथुरा से प्राप्त

—लखनऊ संग्रहालय।

था। उगता ऐसा है कि इसी ताल में विष्णुनाथ का मंदिर पुन बना और गुजरात के प्रसिद्ध जन मेठ वस्तुपाल ने मंदिर में पूजा के लिये एक आस रूपा भेजा। अलाउद्दीन मिल्जी (१२९६-१३१५) की धार्मिक असहिष्णुता इतिहास प्रसिद्ध है, पर उससे राज्यपाल के पहले ही बंध बनारस में पधरन साधु ने पद्मेश्वर का मंदिर बनवाया। यह मंदिर विश्वेश्वर के मंदिर के पास था। बनारस में मिले एक दूसरे लेख से पता चलता है कि वैरेश्वर नाम के किसी व्यक्ति ने १३०२ ई० में भगिर्गणेश्वर के मंदिर की स्थापना की। मुहम्मद तुगलक (१३२५-१३५१) के जमाने में प्रसिद्ध जनाचाय जिन प्रभ सूरि ने बायी की यात्रा की। उनके यात्राविवरण से पता चलता है १५ वीं सदी में चार वाराणसियां थी जिनमें से एक को देव वाराणसी कहते थे। इसी वाराणसी में विष्णुनाथ का मंदिर था और कुछ जैन मंदिर भी थे। जिनप्रभ के अनुसार तो बनारस में कोई विशेष गडबड नहीं थी और लोगो की धार्मिक मामलों में काफी स्वतंत्रता थी। हिंदुओं को धार्मिक स्वतंत्रता देने के दा वारण हो सकते हैं, एक तो यह कि बनारस की तरफ मुत्ताना का विशेष ध्यान ही नहीं था, और दूसरा यह कि बनारस के प्रांतीय शासक उसने कट्टर नहीं थे जितना उनके मालिक।

हम ऊपर बता चुके हैं कि तुगलक काल तक बनारस में कुछ न कुछ धार्मिक स्वतंत्रता था, पर इस युग में बनारस की शिक्षा का क्या हाल था, इसका पता हमें फारसी अथवा संस्कृत ग्रंथों से बहुत कम मिलता है। भाग्यवत जिनप्रभ सूरि द्वारा बनारस की १४ वीं सदी की शिक्षा-पद्धति पर कुछ प्रकाश पड़ता है। उनारस में उस समय धातुवाद, रसवाद, लब्धवाद तथा मन्त्रविद्या या निपुण विद्वान रहते थे। दा दानुशासन, तर्क, नाटक, अलकार और ज्योतिष के पठन पाठन का यहाँ काफी प्रवृद्ध था। लोग निमित्तवादन भी पढ़ते थे। और साहित्य के प्रति भी लोगो का अनुराग था लेखक ने यहाँ वाला या बला-बुल्लूली के प्रति अनुराग का भी उल्लेख किया है।

मुहम्मद तुगलक के यदि हिंदुओं की विस्मृत ने पुन चलता गया। फिरोज तुगलक की कट्टरता प्रसिद्ध है। तुर्की मुत्तानों को भी बनारस से, कुछ अधिक प्रेक्ष न था और मिनदर जोदी को तो बाकिर फटी आने भी नहीं चाहते थे। फिरोज तुगलक से लेकर सिकंदर जोदी तक बनारस में शिक्षा का क्या हाल था, इस पर तो इतिहास प्रकाश नहीं डालता, पर यह मानने में हमें आपत्ति न होनी चाहिए कि बनारस इस युग में भी शिक्षा का केंद्र रहा, पर वह शिक्षा वही पुराने ढर्रे की थी। इस्लाम के प्रचंड आक्रमण ने भी न तो हमारी शिक्षा का स्वर बदला और न उसे इस योग्य ही बनाया कि दुनिया में उसने शिक्षित अपना स्थान बना सकें। शिक्षा और धर्म के इस योग्य रूप के विरुद्ध रामानंद ने बनारस में आवाज उठाई और अपने सिद्धों को जानि और धर्म का प्राचीन ऋद्धियों का तोंड डालने के लिये उलकाग। धार्मिक असहिष्णुता और निरर्थक आचारों का बरीर न बड़ा विरास किया। ब्राह्मचार्य के चाहे वह हिंदुओं के हो अथवा मुसलमानों के, बरीर कट्टर विराधी थे और प्रेम का वे इन सब के वही ऊपर मानते थे। पर शिक्षा और धर्म का यह स्वजन हितकार

१ प्रवृद्ध बाण, प० १३२, कलकत्ता, १९३५

२ फुहरर, दि शर्का आक्टिकटर आफ जौनपुर, पृ० ५१

३ जनलू प्रसी हि० सो० मा ९, (एप्रिल, १९३६), पृ० २१-२२

४ विविध तीर्थ कल्प (जिन विजय द्वारा संपादित), पृ० ७२-१६, शांति-निवेदन १९३४।

विचार बनारस में केवल नीच वर्णों तक ही सीमित रहा। यहाँ के पंडितों ने तो अपना एक मार्ग निश्चित कर लिया था जिसे वे सनातन मानते थे और उससे वे विलग होने को कभी तैयार नहीं थे।

उत्तर भारत में अकबर द्वारा शांति स्थापित होते देश की संस्कृति में एक नया जोश पैदा हो गया। अकबर की धार्मिक सहिष्णुता और संस्कृति-प्रेम विख्यात है। लगता है, इसीके फलस्वरूप बनारस में पुनः संस्कृत शिक्षा को प्रोत्साहन मिला। अकबर के राज्यकाल में बनारस के साथ राजा टोडरमल और मानसिंह का काफी संबंध था, इन दोनों के प्रयत्न से बनारस में अनेक मंदिर बने। टोडरमल की सहायता से काशी के प्रसिद्ध विद्वान नारायण भट्ट ने पुनः विश्वनाथ का मंदिर बनवाया। टोडरमल के पुत्र गोवरधन का बनारस से १५८५ से ९० तक के बीच घनिष्ट संबंध था। और उन्हीं के प्रयत्न से बनारस के सांस्कृतिक जीवन को काफी प्रगति मिली। सन् १५८५ और ९९ के बीच विश्वेश्वर की पूजा के उपलक्ष में प्रसिद्ध विद्वान ज्येष्ठकृष्ण द्वारा लिखित “कस वध” नाटक का अभिनय हुआ^१। गोवरधन इस नाटक में स्वयं उपस्थित थे। नाटक के एक प्रारंभिक श्लोक से पता चलता है कि गोवरधन को कलाओं से बहुत प्रेम था और विद्वद्गोष्ठी इन्हें बहुत प्यारी थी। जैसा हम आगे चलकर देखेंगे अकबर-युग में महाराष्ट्र और दक्षिण से अनेक विद्वान ब्राह्मण बनारस में आकर बस गए और तब से पंडितों का बनारस की शिक्षा पर बहुत बड़ा प्रभाव रहा।

बनारस के शिक्षाक्रम में जहाँगीर और शाहजहाँ-युग में कोई परिवर्तन नहीं हुआ पर औरंगजेब के गद्दी पर आते ही बनारस पर गाज सी टूट पड़ी। १६५९ में बनारस के अनेक मंदिर बादशाह की आज्ञा से तोड़ दिए गए। तथा इलाहाबाद के मुगल सूबेदार को यह हुक्म दिया गया कि वे बनारस में जो बेवकूफ ब्राह्मण अपनी रहीं किताबें पाठशालाओं में पढ़ाते थे उन्हें पढ़ाये जाने से रोके क्योंकि उनसे न केवल हिंदुओं में ही बल्कि मुसलमानों में भी कुफ्र पैदा होता था। बादशाह के हुक्म का सूबेदार ने तुरंत पालन किया और बनारस की अनेक पाठशालाएँ जमींदोज कर दी गईं।^२

बनारस की इस युग की शिक्षापद्धति पर दो प्रसिद्ध फर्राँसीसी यात्रियों अर्थात् तावरनियर और वरनियर द्वारा प्रकाश पड़ता है। तावरनियर ने तो केवल विदुभाधव के पास कगनवाली हवेली में जयसिंह की निजी पाठशाला देखी जिसे उन्होंने अपने राजकुमारों के पढ़ाने के लिये खोल रखी था।^३ पर वरनियर ने तो बनारस की शिक्षापद्धति पर भी प्रकाश डाला है।^४ तावरनियर जयसिंह की पाठशाला में स्वयं गया और उसमें वहाँ देखा कि कई पंडित बच्चों को संस्कृत में पढ़ना-लिखना सिखा रहे हैं। पाठशाला के पहले खंड की दालान में उसने राजकुमारों को संग्रदार और ब्राह्मणों के लड़कों के साथ बैठे देखा। ये विद्यार्थी जमीन पर खडिया में कुछ अक्षर लिख रहे थे। तावरनियर को देखकर उन्होंने उसका परिचय पूछा और यह पता लगने पर कि वह फिरंगी है, उन्होंने उसे ऊपर

१. ऐंगलिंग, इंडिया ऑफिस कैंटलाग आफ संस्कृत मैनूस्क्रिप्ट भा० ५-७ पृ० ५९१।

२. इलियट, भा० ७ पृ० १८३-१८४।

३. ट्रैवल्स इन इंडिया वाइ जे वापलिंग्स तावरनियर अनुवादक वी. वाल, भा० २ पृ० २३० से २३७

४. फ्राको आ वरनियर, ट्रैवल्स इन दी मुगल एम्पायर, १६५६-१६६८, अनुवादक ए० कास्टेबुल लेडन, १८९१, पृ० ३३५ से ३४०।

बुला लिया और उसमें यूरोप और विशेष कर फ्रांस के बारे में बहुत-सी बात पूछी। एक ब्राह्मण के हाथ में एक डच द्वारा उपहार दिए गए दो ग्लोब थे, जिनपर तावरनियर ने बालका का फ्रांस की स्थिति दिखलाई।

१६६० ईसवी के करीब वरनियर जनागस पहुँचा। उसके अनुसार पूरा नगर हिंदुओं का विद्यालय था। यहाँ केवल ब्राह्मण और दूसरे भक्त पठन-पाठन में अपना समय व्यतीत करते थे। बागी में उस समय कोई विश्वविद्यालय जैसी सस्था नहीं थी, जहाँ नमबद्ध पढाई होनी नहीं हो। गुरु लोग शहर के भिन्न भिन्न भागों में अपने घरों में अथवा रईसों के बगीचों में रहते थे। कुछ गुरुओं के पास चार शिष्य रहते थे, कुछ के पास छ या सात। प्रसिद्ध पंडिता के पास भी दस या पंद्रह से अधिक विद्यार्थी नहीं रहते थे। प्रायः विद्यार्थी अपने गुरुओं के पास दस से पंद्रह वर्षों तक रहने थे और वही विद्याभ्यास करते थे। वरनियर का कहना है कि अधिकतर विद्यार्थी सुस्त होते थे और शायद उनकी सुस्ती का कारण गरमी और उनका भोजन था। प्रतिस्पर्धा की भावना न होने से और विद्वत्ता दिखाने पर किसी मान-मर्यादा अथवा पुरस्कार की आशा न होने से भी ये विद्यार्थी अपनी पढाई धीमे धीमे चलाते थे। उनका मुख्य भोजन खिचड़ी थी जो महाजनों की कृपा से मिल जाती थी। पाठ्यक्रम में पहले तो विद्यार्थी व्याकरण की मदद से संस्कृत सीखते थे बाद में पुराण पढ़ते थे और आगे चलकर द्वाग, आयुर्वेद, ज्योतिष आदि अपने इच्छित विषय का अध्ययन करते थे। बनारस में वरनियर ने एक प्रसिद्ध पुस्तकालय भी देखा जो सम्भवतः आचार्य का प्रसिद्ध पुस्तकालय था।

इसमें संदेह नहीं कि मुगल काल में बनारस में संस्कृत शिक्षा का कम अविविच्छिन्न रूप में चलता रहा। बनारस में मुगल के पहिले के पंडितों के इतिहास के बारे में हमें बहुत कम जानकारी है। इसका एक प्रधान कारण यह हो सकता है कि मुलतानों के युग में बनारस में पंडित थे तो अवश्य पर वे खुलकर अपनी विद्या का प्रदर्शन नहीं कर सकते थे। अक्सर द्वारा शांति स्थापित होने के बाद बनारस में भी धीरे-धीरे पंडिता का आगमन जमाने लगा और इसमें संदेह नहीं कि मुगल युग के संस्कृत साहित्य के इतिहास में बागी के पंडितों का बहुत बड़ा हाथ रहा। उस युग की हजारों हस्तलिखित पुस्तकों की आज पड़ताल के बाद यह पता चलता है कि उनमें से अधिकतर बनारस के पंडितों द्वारा लिखी गई, पर सब से आश्चर्य की बात तो यह है कि इन पुस्तकों के लेखक अधिकतर एतद्देशीय कायकुब्ज और सरयूपारी न होकर दक्षिण और महागढ़ के ब्राह्मण थे। ऐसा होने का केवल यही कारण हो सकता है कि एतद्देशीय ब्राह्मणों में संस्कृत के प्रति मुगल-युग में इतनी लगन नहीं थी जितनी पंचद्राविणों में।

बनारस के मुगलकालीन संस्कृत साहित्य के अध्ययन से यह भी पता चलता है कि उस समय के पंडित मौलिकता को वैध थे, वे अपना समय मौलिक शास्त्रों की रचना में न लगाकर अधिकतर टीका-टिप्पणियों में ही लगाने थे। व्याकरण, धर्म-शास्त्र और वेदांत तो उनके प्रिय विषय थे, पर इन विषयों पर उनके ग्रंथों में मौलिक विचारों की काफी कमी देख पड़ती है। बात यह है कि संस्कृत साहित्य में यह नव्य-युग का युग था, जिनमें बृथा तक की आश्रय देकर मौलिकता को आगे बटने से रोक। संस्कृत-शिक्षा पर ब्राह्मणों का एकमात्र आधिपत्य होने से भी साहित्य की गति अविविच्छिन्न

रही और जनजीवों से तो उसका सम्पर्क ही छूट गया। संस्कृत के साथ-साथ सत्रहवीं सदी में और उसके बाद बनारस ब्रजभाषा साहित्य का भी एक अच्छा केंद्र बन गया। जैसा हम आगे चलकर देखेंगे; बहुत से संस्कृत के पंडित ब्रजभाषा में भी कविता करने लगे थे क्योंकि उन्होंने लोकरुचि देखकर यह भली भाँति जान लिया था कि ब्रजभाषा अथवा अवधी को केवल 'भाखा' कहकर तिरस्कार की दृष्टि से देखने से ही उनका काम नहीं बनने का था। अगर उन्हें उस समय के राजा-रईसों से दक्षिणा वसूल करनी थी तो केवल संस्कृत श्लोक बनाकर जिन्हें समझने वाले काशी के विरले ही रईस रहे होंगे, वे उन्हें नहीं रिझा सकते थे। इसके लिये तो उन्हें उस भाषा में भी कविता करना जरूरी था जिसे लोग और विशेष कर राजा-रईस समझ सकते थे और उसका आनंद लूट सकते थे।

बनारस के संस्कृत पंडितों और ब्रजभाषा के कवियों का पूरा २ इतिहास लिखना तो एक स्वतंत्र विषय है जिसका इस लेख में प्रतिपादन होना संभव नहीं है। यहाँ तो हम केवल उन्हीं पंडितों का उल्लेख कर सकते हैं, जिन्होंने मुगल युग में अपनी कृतियों से इस नगरी का उत्तर भारत में नाम बढ़ाया।

जिस महान् पंडित ने बनारस में हिंदू धर्म और संस्कृति के उत्तरभारतीय सिद्धांतों के विरुद्ध हिंदू संस्कृति और जीवन के दक्षिणी मत का प्रतिपादन किया, उनका नाम नारायण भट्ट है। इन्हीं नारायण भट्ट ने राजा टोडरमल की सहायता से बनारस में विश्वनाथ के मंदिर की स्थापना की। यह एक विलक्षण बात है कि नारायण भट्ट के परिवार में तीन सौ बरस तक लगातार बनारस के गण्यमान पंडित होते आए। 'गाधिवंशानुचरितम्' के आधार पर महामहोपाध्याय डा० हरप्रसाद शास्त्री का कहना है कि नारायण भट्ट के पिता रामेश्वर भट्ट पैठन के रहने वाले थे और वही शिक्षक का कार्य करते थे। नारायण भट्ट का जन्म १५१४ में रामेश्वर भट्ट की द्वारका यात्रा के अवसर पर हुआ। उनके पिता कुछ दिनों तक द्वारका ठहरकर काशी चले आए और वही सदा के लिये बस गए। उनके तीनों ही पुत्रों का विवाह काशी में हुआ। इनके शिष्यों में काशी के अनेक पंडित थे।

अपने पिता की मृत्यु के बाद नारायण भट्ट ने श्रुतिगो, स्मृतियों और पददर्शन में अधीत होने के कारण अपने पिता का स्थान ग्रहण कर लिया। गया, काशी और प्रयाग की पूजाविधि के लिये उन्होंने 'त्रिगस्थलीकेतु' नाम का ग्रंथ लिखा। उत्तर भारत के अनेक पंडितों से उनके शास्त्रार्थ हुए, जिनमें वे सदा विजयी ठहरे। एकवार तो उन्होंने राजा टोडरमल के घर एक श्राद्ध के अवसर पर नवद्वीप के पंडित विद्यानंद के अधिनायकत्व में पंडितों की एक टोली को हराया।

उनके प्रसिद्ध शिष्यों में ब्रह्मोद्गर सरस्वती और नारायण सरस्वती थे। इनमें ब्रह्मोद्गर सरस्वती का नाम तो जैसा हम आगे चलकर देखेंगे, कवीन्द्र सरस्वती के अभिनंदन पत्र में आता है। नारायण सरस्वती ने वेदांत पर सोलहवीं सदी के अंत में कई ग्रंथ लिखे।

नारायण भट्ट ने 'धर्म प्रवृत्ति' और 'प्रयोगरत्न' नाम के दो ग्रंथ स्मृतियों पर लिखे। 'वृत्तरत्नाकर' पर १५४५ में इन्होंने टीका की। इन ग्रंथों के सिवाय नारायण भट्ट के २८ ग्रंथों का उल्लेख किया जाता है।

जैसा हम ऊपर कह आए हैं, नारायण भट्ट घुराए गान्धार्यो थे। उन्होंने अपने समय के उद्भेद शर्मा और मधुसूदन मरस्वती जैसे प्रकाश विद्वानों का गान्धार्य में पराजित किया। उनका प्रतिभा से कायल होकर भारतवर्ष की पंडित-मंडली उन्हें अपना मुख्य मानने लगी और उन्होंने इस भावना का आदर करते हुए सदा रूप से उनकी महारता को। नारायण भट्ट ने मरुत व हस्तलिखित ग्रंथों का भी अच्छा संग्रह किया।

नारायण भट्ट की मृत्यु वृद्धावस्था में हुई। मरते समय इनके तीन पुत्र और कई पौत्र थे। नारायण भट्ट के सब से बड़े पुत्र रामकृष्ण दीक्षित थे जिनकी मृत्यु जवन माल की अवस्था में ही गई। रामकृष्ण अनेक ग्रंथों के, जैसे 'जीवन पितृक निणय', 'बोदिहामादि पद्धति', 'ज्यातिष्टोम पद्धति', 'मासिक श्राद्ध निणय', 'अनन प्रनाद्यापन प्रयोग', 'शिवलिंग प्रतिष्ठा विधि', 'गर्भस्नान पद्धति', इत्यादि की रचयिता थे। दूसरे पुत्र शरर भट्ट के प्रसिद्ध पिप्या में मनलारि भट्ट, तथा विश्वनाथ दात थे। इनके ग्रंथों में 'धर्मादित निणय चद्रिवा', 'मीमांसा-बाल-प्रकाश', तथा 'श्राद्धकल्प मार' हैं। 'कवीन्द्र चद्रादय' में इन्होंने वनारम के पन्तियों का सुनिवा कहा गया है।

नारायण भट्ट के सब से बड़े पुत्र रामकृष्ण भट्ट के पौत्र गागा भट्ट थे, जिन्होंने अपने पिता दिवाकर भट्ट के कई स्मृति संग्रही अथवा ग्रंथों को पूरा किया तथा 'जैमिनीभूत' पर 'गिवाकौदय' नाम की टीका की। इन्हीं की व्यवस्था से गिवाजी महाराज क्षत्रिय माने गए। वे शिवारी के राज्याभिषेक के समय भी उपस्थित थे। गागा भट्ट के उत्तराधिकारी सुप्रसिद्ध नागोजी भट्ट हुए। मरुत विद्या की शायद ही ऐसी पाई जाया वही हो जिसपर नागोजी भट्ट ने टीकाएँ नहीं लिखीं। पाणिनिप्रदाय के व्याकरण पर उनकी टीका बड़ी ही प्रमाणित है। व्याकरण के सिवाय उन्होंने जगन्नाथ, तीर्थ, तिथि, योग, मीमांसा, रामायण, सांग्य और वेदांत पर भी अनेक ग्रंथ लिखे। अपने बुढ़ापे में भी जीवन का मुख्यपूवक उपयोग करते हुए वे समाज के प्रायः सब श्रेणी के लोगों से मिलकर रहे। अग्रजा का वनारम पर राज्य जम जानेपर करीब १७७५ में उनकी मृत्यु हुई। नागोजी भट्ट के शिष्य और उत्तराधिकारी वैद्यनाथ पायगुडे थे। इन्होंने व्याकरण और स्मृतिशास्त्र पर अनेक ग्रंथ लिखे। 'मृताक्षर' के व्यवहारपर्यंत पर इनकी टीका आज तक वागम के स्मृतिवारा में बड़ी उपादेय मानी जाती है।

हम ऊपर कह आए हैं कि काशी में नारायण भट्ट का उमर काठ के एक प्रसिद्ध विद्वान मधुसूदन मरस्वती से गान्धार्य हुआ। मधुसूदन मरस्वती के पिता नवदीपक पुण्डरीकाचार्य थे। मधुसूदन ग्रहण करके मधुसूदन मरस्वती वनारम आए और यहाँ उन्होंने विश्वेश्वर मरस्वती से शिक्षा-ग्रहण की। बाद में उन्होंने यहाँ 'अद्वैतमिद्धि' नामक ग्रंथ लिखा। गोस्वामी तुलसीदास के वे भक्तवालीन और प्रभाव थे। कहावत है कि जब उन्होंने 'रामचरितमानस' पढ़ा तो उनकी प्रशंसा में गोस्वामी जी के पास निम्नलिखित श्लोक गिर भेजा—“आनंदवानने ह्यस्मिन् तुलसी जगमस्मर, वविता मजरी यस्य रामभरण भूषित। यह भी किंवदन्ती है कि उन्होंने अक्षर के भेंट की थी। अपने जीवन के अन्तिम दिनों में वे हृदयार चले गए जहाँ एक ही सात वर्ष की उमर में मृत्यु हो गई। उनकी मृत्यु १६वीं सदी का दूसरा भाग और १७वीं सदी का आरम्भ कहा जा सकता है।

मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतदर्शन पर 'वेदात-कल्प-लतिका,' 'सिद्धातविदु,' 'अद्वैतसिद्धि,' 'अद्वैतरत्न-लक्षण' और 'गूढार्थ-दीपिका' नाम के ग्रंथ लिखे। ऋग्वेद के पाठ पर उनका 'अष्टविकृतिविवृति' नामक ग्रंथ है। भक्ति पर उन्होंने 'भक्ति-रसायन-टीका,' 'महिम्न-स्तोत्रिका' और 'हरि-लीला-व्याख्या' नाम की पुस्तकें लिखी। कुछ लोगो का मत है कि 'श्रीमद्भागवत प्रथम श्लोक त्रय टीका,' 'शांडिल्य-सूत्र-टीका,' 'वेद-स्तुति-टीका,' 'आनंद मदाकिनी' तथा 'कृष्ण-कुतूहल' नाटक भी उनकी कृतियाँ हैं। अर्थशास्त्र पर उन्होंने 'राज-प्रतिबोध' नामक ग्रंथ लिखा।

जिस समय काशी में भट्टवंश की प्रतिभा चमक रही थी उसी समय तैलंग ब्राह्मण कला के प्रसिद्ध विद्वान् शेषकृष्ण अपने निवासस्थान गोदावरी के काठे से बनारस आए।^१ उनके पूर्वपुरुष का नाम विग्वरूप और उनके पिता का नाम भट्ट नृसिंह था। भट्ट नृसिंह विजयनगर के मुख्य पंडित थे। शेषकृष्ण के भाई का नाम शेषचित्तमणि था। शेषकृष्ण ने मुरारिविजय में अपना मूल स्थान गोदारोध बताया है पर उनके भाई ने अपने गाँव का नाम ब्रध्नपुर कहा है। काशी में बसकर शेष परिवार का महाराष्ट्र ब्राह्मणों से संपर्क बढ़ा और बाद में तो वे तैलंग न माने जाकर महाराष्ट्र ब्राह्मण ही माने जाने लगे।

शेषकृष्ण ने निम्नलिखित ग्रंथ लिखे :—

(१) प्रक्रिया प्रकाश; (२) पारिजातहरण चंपू, (३) कंस-वध, (४) उपा-परिणय, (५) मुरारि विजय, (६) सत्यभामा परिणय, (७) सत्यभामा विलास, (८) क्रिया गोपन काव्य।

'प्रक्रिया प्रकाश' रामचंद्राचार्य की 'प्रक्रिया कौमुदी' नामक व्याकरण ग्रंथ पर टीका है जो पत्र-पुंज के राजपुत्र कल्याण के लिये लिखी गयी। 'पारिजातहरण चंपू' काशी के राजा नरोत्तम के पार-मार्थिक कल्याण के लिये और 'कंस-वध' नाटक राजा टोडरमल के पुत्र धरु अथवा गिरधारी के लिये लिखे गए।

१७वीं सदी के बनारस के साहित्यिक-जगत् में शेषकृष्ण के गुरुत्व को लेकर जगन्नाथ पंडित-राज और भट्टोजी दीक्षित की लड़ाई प्रसिद्ध घटना है, जिसकी याद अब भी काशी के पंडित कभी-कभी करते हैं।^२ शेषकृष्ण भट्टोजी के गुरु थे और शेषकृष्ण के पुत्र शेष वीरेश्वर जगन्नाथ पंडितराज के पिता पेरुपट्ट के गुरु थे। भट्टोजी के एक दूसरे गुरु अप्पय दीक्षित थे। शेषकृष्ण की मृत्यु के उपरांत भट्टोजी ने उनकी प्रक्रिया-प्रकाश पर मनोरमा नाम का एक खंडन ग्रंथ लिखा। इसपर पंडितराज भट्टोजी से बड़े क्रोध हुए। यह सुनकर कि अप्पय दीक्षित ने सिद्धांत कौमुदी की प्रशंसा की थी वे उनसे भी नाराज हुए और दोनों का ही खंडन करने लगे। भट्टोजी को उन्होंने गुरुदेही की पदवी दी और भट्टोजी ने उन्हें म्लेच्छ की। इसके बाद जगन्नाथ ने मनोरमा पर मनोरमा-कुचमर्दन नाम का ग्रंथ और अप्पय दीक्षित कृत चित्र मीमांसा पर चित्र मीमांसा खंडन लिखा। क्रोध में उन्होंने अप्पय को ब्रविडगिशाच, ब्रविडगिशु इत्यादि कहकर नीचा दिखाने का प्रयत्न किया।

१. वामुदेव अनंत वावडेकर, भट्टोजी दीक्षित (जाति विवेक)। पृ० ३१२ से, बंबई, १९३९, इंडियन ए० १२, पृ० २४१ से।

२. वही, पृ० ३४० में।

जगन्नाथ पंडितगज के मवध में अनेक दन कथाएँ प्रचलित हैं पर उनकी ऐतिहासिकता अभा सदिय है। शेषकृष्ण, अप्पय, भट्टोजी और जगन्नाथ के समय निश्चित वर्ग के माधनों की भी कमी है। अप्पय का काल १५५४ से १६०६ यानी ७० वर्ष माना जाता है। शेषकृष्ण की मृत्यु १६०५ के करीब मानी जाती है, पंडितगज की मृत्यु १६६० और ग्रन्थ-रचना-काल १६३० से १६६० तक। भट्टोजी का काल १५७६ से १६०६-६०-५० तक माना जाता है। इन तीनों काल की त्रिभिन्नता दखत हुए इन तीनों की बिबाद मयर्था बहुत-सी अनुश्रुतियाँ गलत प्रमाणित होती हैं। श्रीवाक्देवर ने इस बिबाद के गाम्भीर्य आधारों का पता चनाया है और उहाँ आधारों का उल्लेख नीचे किया जाता है।

पंडितगज जगन्नाथ का अविध समय दिल्ली में शाहजहाँ की छत्रछाया में बीता (विल्ला वल्लभ-गणि-मल्लव तले नीत नवीन वय)। बादशाह ने उन्हें पंडितगज की पदवी दी। वे बादशाह का ईश्वर का प्रतिरूप मानते थे। उन्होंने बादशाह द्वारा शुक्रोह और आमफ खा की भरपूर प्रशंसा की है। आमफ खा की मृत्यु के बाद उन्होंने आमफ विलाम नाम का ग्रन्थ लिखा। उन्हें अपनी जाति का अभिमान था। वे बादकुदाल पंडित थे और उन्होंने गाम्भीर्य में कितने ही हिंदू और ईसाई पंडितों का जीता था।

भट्टोजी द्वारा शेषकृष्ण के दोष दिखाने के लिये ही टीका लिखने के कारण जगन्नाथ का भट्टोजी के प्रति रोष उमड़ पड़ा और वे उस श्रेष्ठ विद्वान् को आयदाही कहने लगे। श्रीवाक्देवर की राय में इस रोष का कारण जातिद्वेष और गुरुद्रोह था। शेषवीरेश्वर जगन्नाथ और उनके पिता परमभट्ट के गुरु थे। वीरेश्वर के पिता शेषकृष्ण भट्टोजी के गुरु थे। उन्होंने अपने गुरु के ग्रन्थ पर टीका की, वस उन्होंने जगन्नाथ के गुरु-पिता का अपमान किया। इसका बदला लेने की उन्होंने ठान ली। अगर शेष घराने से जगन्नाथ के शिष्यत्व का नाता न होता तो भट्टोजी के गुरुद्रोह का बात ही नहीं उठनी थी। अब हमें विचार करना चाहिए कि जगन्नाथ का ग्रन्थ घराने से क्या सम्बन्ध था। राम गंगाधर के आरम्भ में ही उन्होंने शेष घराने के गुरुत्व की कल्पना की है जिसमें पता लगता है कि जगन्नाथ के पिता परमभट्ट ने शेषवीरेश्वर से पादजल महाभाष्य पढ़ा था। परमभट्ट का मूल ग्राम मुगुज बेंगलानाड में था और वीरेश्वर भी उसी प्रदेश के रहने वाले थे। देशव्यवस्था के कारण ही गाम्भीर्य परमभट्ट ने वीरेश्वर को अपना गुरु माना, पर गुरु के इस क्षुद्र अपमान से पीड़ित होकर जगन्नाथ ने मना रमा कुचमदन ऐसा अदलील गणित वाला ग्रन्थ लिखा।

अप्यय दीक्षित और भट्टोजी दीक्षित की भेंट का कोई ऐतिहासिक आधार नहीं मिलता। प्रसिद्ध विद्वान और लेखक होने के कारण अप्पय की चारों ओर कीर्ति फैल चुकी थी और उनके कुछ ग्रन्थ काफी ऐसे विद्या-क्षेत्र में भी माय हो चुके थे। भट्टोजी ने सिद्धांत-नाम्नी की एक प्रति अप्पय के पास भेजी और उन्होंने इस ग्रन्थ का भरपूर स्वागत किया। उसी समय भट्टोजी रामेश्वर की यात्रा के बहाने वेदांत और मीमांसा के अध्ययन के लिये दक्षिण में अप्पय के पास आकर रहने लगे और उन्हें अपना गुरु माना। जगन्नाथ द्वारा भट्टोजी को गुरुनोही पुकारने का कारण शेषकृष्ण

के ग्रंथ के विरुद्ध टीका तो थी ही, पर दूसरा कारण यह भी था कि उन्होंने स्वजातीय गुरु के रहते हुए भी द्रविड़ जाति का गुरुत्व स्वीकारा और यही दोनों के बीच में वैर-भाव का कारण था।

इसमें जरा भी सदेह नहीं है कि भट्टोजी दीक्षित (१५७०-१६३५) काशी के गायद सब से बड़े पंडित हुए। काशी के विद्वानों की ग्रंथ रचना शैली में कोई विशेषता अथवा नवीनता तो थी नहीं, इसीलिये उसका प्रचार सीमित रहा, पर भट्टोजी की अकेली सिद्धांत-कौमुदी ही देश के कोने-कोने में पढ़ी जाती है और लोग आज दिन भी बड़े आदर के साथ उनका नाम लेते हैं। काशी के नाग पंचमी के दिन विद्यार्थी 'बड़े गुरु का छोटे गुरु का नाग ले नाग' कहकर नागों की तस्वीरें बँचा करते हैं। यहाँ बड़े गुरु से तात्पर्य पतंजलि और छोटे गुरु से भट्टोजी दीक्षित की ओर मकेत है। गायद भट्टोजी को लोग नाग का अवतार मानते हैं।

भट्टोजी के पूर्वज आंध्रदेश के रहने वाले कृष्ण यजुर्वेद की तैत्तिरीय शाखा के आंध्र ब्राह्मण थे।^१ उनके पिता लक्ष्मीधर भट्ट वियजनगर-सम्राट् के आश्रित थे। लक्ष्मीधर के भट्टोजी और रगोजी दो पुत्र थे। भट्टोजी की आरम्भिक शिक्षा पिता के पास हुई। पिता के देहांत के बाद भट्टोजी पहले जयपुर गए, पर जल्दी ही वहाँ से काशी पहुँचे और वहाँ शेषकृष्ण से व्याकरण पढ़ने लगे। अपनी बुद्धि की प्रखरता से थोड़े ही दिनों में उन्होंने व्याकरण में प्रवीणता प्राप्त कर ली। इसके कुछ ही दिनों बाद उनका विवाह हुआ और वे सोमयाग-कर के दीक्षित हो गए। अपनी विचक्षण प्रतिभा के अनुकूल उन्होंने सिद्धांत-कौमुदी की रचना की और प्रचार के लिये उसकी अनेक प्रतियाँ प्रसिद्ध पंडितों के पास भेजी। अपने पुस्तक की एक प्रति उन्होंने अप्पय दीक्षित के पास भी भेजी। उसे पढ़कर अप्पय दीक्षित ने भट्टोजी का अभिनंदन किया। इसी बीच भट्टोजी के गुरु शेषकृष्ण का देहांत हो गया। इन्हीं घटनाओं के बीच भट्टोजी ने शेषकृष्ण विरचित प्रतिया-प्रकाश पर प्रौढ मनोरमा नाम का एक खडन ग्रंथ लिखा और सब प्रकार से सिद्धांत कौमुदी का प्रचार किया। उनके इस गुरुद्रोह से अप्रसन्न होकर पंडितराज जगन्नाथ ने प्रौढ मनोरमा कुचमर्दन नामक खडन ग्रंथ लिखा। भट्टोजी और पंडितराज की इन चढा-उपरियों के बारे में तत्कालीन पंडित-समाज में काफी चर्चा रही।

भट्टोजी के छोटे भाई रगोजी भट्ट केलदी के राजा वेंकटप्पा नायक के आश्रित थे। अपने भाई से मिलने और रामेश्वर यात्रा के निमित्त भट्टोजी ने काशी से प्रस्थान किया। चिंदवरम् में उनकी अप्पय दीक्षित से भेंट हुई। उस समय अप्पय सिद्धांत-कौमुदी पढ़ा रहे थे। बाद में परिचय होने पर अप्पय से उन्होंने 'माध्वमत विध्वसन' नामका ग्रंथ पढ़ा बाद में भट्टोजी ने 'तत्त्वकौस्तुभ' नाम के ग्रंथ की रचना की।

भट्टोजी ने व्याकरण, धर्मशास्त्र इत्यादि अनेक विषयों पर चौतीस ग्रंथ लिखे।^२ भट्टोजी

१. वही, पृ० ३४९ से।

२. भट्टोजी के ग्रंथ—(१) अद्वैत-कौस्तुभ, (२) आचार-प्रदीप, (३) अशौच-निर्णय, (४) आह्निकम्, (५) कारिका, (६) काल-निर्णय-संग्रह, (७) गोत्र-प्रवर-निर्णय, (८) चतुर्विंशति-मुनिवर-व्याख्या, (९) चंदन-धारण-विधि, (१०) जातकालंकार, (११) तत्त्व-कौस्तुभ, (१२) तत्त्व-विवेक-

अद्वैतवादी थे और श्री नृसिंहाश्रम उनके गुरु थे। भट्टाजी के प्रियेस्वर दीक्षित और भानु दीक्षित नाम के दो पुत्र हुए तथा हरि दीक्षित नाम के पौत्र। इन सबने भी काफी साहित्यका नन्दन किया। 'मध्य मिद्वान कामुदी' तथा 'व्यवहार-निणय' इत्यादि ग्रन्थों के रचयिता प्रगदाचार्य, नीलकण्ठ गुप्त, रामाश्रम तथा तानेंद्र मरम्बती भट्टाजी के शिष्य थे।

भट्टाजी के पुत्र पात्र का महागात्र ग्राहण में विवाह सत्र होने में उनका घराना महागात्र ग्रहणया। भट्टाजी के अन्तिम दिन रात्रि चिन्ता में पीत और इस तरह ६५ वर्ष की अवस्था में वाणा में उनकी मृत्यु हुई।

जिस समय प्रारम्भ में रामदेव भट्ट जाण करीब-करीब उसी समय वाणा के प्रसिद्ध धर्मा विवागी कुल लोग भी बहा आण। वाणा के प्रसिद्ध भास्वज कुल का इतिहास महादेव पंडित में आरम्भ होता है। महादेव स्वयं भट्ट के पुत्र नीलकण्ठ भट्ट के जामाता थे। इस कुल के अन्तिम महामहापायाय रामोदर शास्त्री और गान्धिवि शास्त्री हुए। जट्टाहर्षा और उन्नीसवीं सदिया में पायगट कुल में भी अनेक विद्वान् हुए। चतुर्ग या चौगरी कुल में महाभाग के प्रसिद्ध दीनानाथ नीलकण्ठ हुए। पुणलपुर कुल में भी अनेक विद्वान् हुए। इसी कुल के महादेव नामक एक पंडित ने भावानन्दमिद्वानवागीश जी दीक्षिति पर टीका की।

मनहरी मदी के घराने में अनेक पंडिता का उल्लेख एक निणय-ग्रन्थ में मिलता है। यह निणय-ग्रन्थ १६५१ में लिखा गया और इसमें ७० पंडिता और ग्राहणों के हस्ताक्षर हैं (देखिए परिशिष्ट १)। इन पंडिता में अधिवनर भयामी तथा महाराष्ट्र, बनारस, काशी, तरुण, ब्रज और दूसरे ग्राहण हैं। इस तांत्रिका में मैं निम्नलिखित पंडितों के बारे में कुछ पता चलता है—

१. पूर्णदु मरम्बती—कवीन्द्र चन्द्रोदय में इन्हें पूर्णानन्द ग्राह्यवागी के नाम से पुकारा गया है। इनका नाम रामाश्रम के दुर्जन मुख चपेटिका में भी जाता है।

२. नीलकण्ठ भट्ट—नायद से शकर भट्ट के पुत्र हैं, इन्होंने भगवत भास्वर नाम का एक ग्रन्थ लिखा (जाने, हिन्दी जाफ दि धमनाम्बर, ३, ४४०)।

३. चनपाणि शेष—नायद का एक विचार के लेख थे (आउफ्रेट, पी० पी० आई० ६६२, १५)

४. मानवदय—इन्होंने न्याय मार्ग नाम का ग्रन्थ गोणवरी के किनारे बसे हुए धारापुर

दीपन-न्याय्या, (१३) तत्व-मिद्वान-दीपिका, (१४) तत्राधिकार-निणय, (१५) तत्रामूनम, (१६) निधि-निणय (१७) निधि निणय-संग्रह, (१८) निधि-प्रदीप, (१९) नीय घाता द्विपि, (२०) निम्नली मेनु-भाग-संग्रह, (२१) तैत्तिरीय-सध्या-भाष्य, (२२) दण्डलोकी-न्याय्या, (२३) दायभाग, (२४) घातु पाठ-निणय, (२५) प्रायश्चित्त-विनिर्णय, (२६) प्राद्व मनोभाषा, (२७) वाग मनोभाषा, (२८) भट्टाजी दीक्षिताय, (२९) भट्टाजी भट्टाय, (३०) मान निणय, (३१) श्रिगानुगामन मूत्रवृत्ति, (३२) गद वीम्नुम, (३३) श्राद्ध-वाड, (३४) मिद्वान-नौमुदी।

१. पूना आर्यिकालिस्ट, भा० ८(३-८), पृ० १३० म।

ग्राम से बनारस आकर लिखा। इन्होंने रामभद्र सार्वभौम के 'गुण-रहस्य' पर 'गुण-रहस्य टिप्पणी', 'शब्द प्रामाण्यवाद', तथा 'तर्क-भाषासार मजरी' नाम के ग्रंथ लिखे।

९ रघुदेव भट्टाचार्य—ये बंगाली विद्वान् बनारस में अपनी पाठशाला चलाते थे। प्रसिद्ध जैन विद्वान् यशोविजय (करीब १६०८-८८) जिन्होंने छद्मवेश में रहकर १२ वर्ष बनारस में शिक्षा ग्रहण की, इनका अपने ग्रंथ में उल्लेख करते हैं। उनके समकालीन बनारस के कवि चिरजीव भट्टाचार्य ने भी अपने काव्य-विलास में उनके बारे में एक श्लोक दिया है। रघुदेव भट्टाचार्य ने चितामणि पर 'तत्त्व-दीपिका', 'निरुक्त-प्रकाश', 'न्याय-कुसुमाजलिकारिका-व्याख्या', 'द्रव्य-सार-संग्रह', 'सिद्धांत-तत्त्व' तथा और भी कई छोटे ग्रंथ लिखे हैं।^१

१७ नारायण भट्ट आरडे—ये लक्ष्मीश्वर भट्ट के पुत्र तथा 'गृह्याग्निसार', 'प्रयोगसार', 'श्राद्धसागर' और 'लक्ष-होम-कारिका' के लेखक थे।

२२. ब्रह्मेश्वर सरस्वती व रामाश्रम ने इनका 'दुर्जनमुख चपेटिका' में उल्लेख किया है। शायद ये नृसिंहाश्रम नाम से भी पुकारे जाते थे। इनके नाम द्वारा शुकोह द्वारा एक संस्कृत पत्र भेजने का भी उल्लेख है।^२

२७ गोविंद भट्टाचार्य—ये दिग्गज विद्वान् रुद्रन्याय वाचस्पति के एकमात्र पुत्र और काशी के बंगाली पंडितों के नेता विद्यानिवास भट्टाचार्य के पौत्र थे। इन्होंने १६२८-२९ में 'न्यायसंक्षेप' नामक ग्रंथ लिखा। आसफ खाँ की प्रशंसा में इन्होंने पद्य मुक्तावली लिखी।^३

४६ नारायण तीर्थ—इन्होंने बनारस में 'मातृभाषा-प्रकाशिका' लिखी। 'कुसुमाजलि' और 'दीधिति' पर भी इनकी टीकाएँ मिलती हैं। शायद वे १७२० तक जीवित रहे।^४

५४ रघुनाथ जोगी—इन्होंने बनारस में १६६० में मुहूर्त-माला लिखी। इनके पिता नृसिंह बनारस के रहने वाले थे। असीरगढ़ का किला फतह होने के बाद अकबर ने इन्हें ज्योतिर्विद पदवी से भूषित किया (दीक्षित, हिस्ट्री आफ इंडियन आस्ट्रोनामी, पृ० ४१४)।

५८. देवभट्ट महाशब्दे—देवभट्ट बनारस के रहने वाले थे तथा इनका गाडिल्य गोत्र था। इनके पुत्र रत्नाकर को सवाई जयसिंह ने अपना गुरु बनाया था।

इस युग के बनारस के सर्वश्रेष्ठ पंडित कवींद्राचार्य सरस्वती थे।^५ कवींद्राचार्य हिंदी और संस्कृत दोनों ही के विद्वान् थे। एक ओर तो वे काशी के संस्कृत पंडितों के सिरमौर थे और दूसरी

१ इंडियन हिस्टोरिकल क्वाटरली, जून १९४२, पृ० ९१-९२

२. वही, पृ० ९३-९४

३. अड्यार लाइब्रेरी बुलेटिन, अक्टूबर, १९४०, पृ० ९३।

४. इंडियन हि० क्वा० जून १९४५, पृ० ९४-९६

५. वही, पृ० ९१।

६. कवींद्र चंद्रोदय, एच० डी० गर्मा तथा एम० एम० पाटकर द्वारा संपादित, पूना १९३९; नागरी प्रचारिणी पत्रिका, ५२, अंक।

और उनका मुगल दरबार में घनिष्ठ सम्बन्ध था। इनकी जन्मभूमि गोदावरी के किनारे स्थित पुष्प भूमि थी। वे वेदांगों और दूसरे शास्त्रों का अध्ययन करने के बाद सयासी होकर बनारस चले जाते। उनके वाणीनिवास का कारण निजामशाही राज्यारोहण के अधिकार पाने का होता था। कबीरदासाय का भी वगना नदी के किनारे जिन वाग में रहते थे वह अब भी वेदांगी का वाग के नाम से प्रसिद्ध है।

शाहजहाँ के समय हिंदुओं के पवित्र तीर्थ गया, प्रयाग और काशी में हिंदुओं से घोर घृणा फैला दी गई थी। काशी के विद्वानों ने इस तरह के भ्रष्टाचार को दूर करने के लिए कबीरदासाय के नायकत्व में शाहजहाँ के पास अपना प्रतिनिधि-मंडल भेजा। इनके प्रयत्न से घाटी में शांति फैला दी गई और शाहजहाँ ने इन्हें सर्व-विद्या-निधान की पदवी से भूषित किया। इतना ही नहीं शाहजहाँ ने इनकी दो हजार सालाना पेंशन भी वापस दी। बनारस गौरे के पंडितों ने इन्हें कबीर की पदवी से सम्मानित कर इन्हें एक मान-मंत्र भेंट किया। इस घटना का मुगल इतिहास में कोई उल्लेख नहीं है। इसका यह कारण भी हो सकता है कि मुसलमान इतिहासकार उन वाग का उल्लेख नहीं करना चाहते थे जिनमें मुसलमान शासकों की हिंदुओं के प्रति कोई सम्भावना देख पड़े।

हिंदी जाने के बाद कबीरदासाय का मुगल दरबार में प्रवेश हो गया और वे दारा शिकोह के पंडित समाज के प्रधान बना दिए गए। शाहजहाँ के वंशी होने पर उनकी वृत्ति बदल गई। पुनः वृत्ति चरणों के लिए कबीरदासाय ने दानिग्रमद गीतों से सहयता चारी, पर यह नहीं कहा जा सकता कि उनकी वृत्ति पुनः चालू हुई अथवा नहीं। मत्स्य १६६७ में बनारस में कबीरदासाय के मूल-काल की और उनका बड़ा पुस्तकालय होता। कबीरदासाय की मृत्यु १६७० के लगभग हुई। जैसा हम ऊपर कह आए हैं, कबीरदासाय सम्प्रदाय के प्रकाश पंडित थे। उनके निम्नलिखित ग्रंथ मिलते हैं—कबीर-वचनसुत्र, पंच-मह-चरित्रा, दश-कुमार-टीका, योग-भास्कर-योग, शतपथ-ब्राह्मण भाष्य इत्यादि।

कबीरदासाय हिंदी के भी कुशल कवि थे। 'गिरिवर्धन' मगोज में कहा गया है कि शाहजहाँ बादशाह की आज्ञा से इन्होंने कबीर-काव्य-लता नामक ग्रंथ भाषा में लिखा। इस ग्रंथ में दार्शनिक और वैगम शास्त्र की तारीफ में बहुत से कवि हैं। हिंदी में उनका दूसरा ग्रंथ योग-वामिष्ठ-नाम है, जो सन् १७१७ में लिखा गया। इनका तीसरा ग्रंथ समर-नार कहा जाता है।

काशी के विद्वानों के अध्ययन से यह पता चलता है कि इनमें अधिकतर दक्षिणात्य ब्राह्मण थे पर उनके यह माने नहीं कि काशी उस समय एतद्देशीय ब्राह्मण विद्वानों से शून्य थी। यह संभव है कि इनमें दक्षिणात्य विद्वानों की-सी तेजी और दोष-धूप की ताकत नहीं थी और शायद इसीलिए वे इतना नाम नहीं कमा सके। काशी के ऐसे ही एक एतद्देशीय सम्प्रदायी ब्राह्मण विद्वान श्रीगमानंद थे। इनके कुछ में आज तक सम्प्रदाय का पठन-पाठन होता आया है।^१

श्रीगमानंद के पूर्वज शायद मोलहरी सदी के अंत में बनारस आकर बस गए। उनके पिता पंडित मधुकर मिश्र के समय में तो अधिक पता नहीं चलता, पर उनके बारे में श्रीगमानंद के

१ प्रासीडिन्ग गेजट्रैक्काम ऑफ दी आर्ट डिविजिया ऑरियेंटल कॉलेज, १९६२-१, भा० ६५० ४७ में।

उल्लेखों से स्पष्ट हो जाता है कि वे काशी की विद्वन्मंडली में आदरणीय व्यक्ति थे। ऐसा पता चलता है कि उनकी विद्वत्ता से आकर्षित होकर दाराशुकोह ने उनसे 'विराड्-विवरण-भू' नामक ग्रंथ साकार ईश्वर की सार्थकता सिद्ध करने के लिये लिखवाया। इस ग्रंथ के अंतिम लेख से तो यह स्पष्ट हो जाता है कि १६५६ ई० में धरणिधर मुहम्मद दाराशुकोह ने रामानंद को विराड्-विवरण लिखने के लिये नियुक्त किया। इस ग्रंथ के निर्माण करवाने से ऐसा भास होता है कि औपनिषदिक सिद्धांतों को समझने के बाद दाराशुकोह को साकार ईश्वर संबंधी दार्शनिक सिद्धांतों को जानने की इच्छा हुई और इस काम के लिये उन्हें बनारस में सब से अच्छे पंडित श्री रामानंद ही नजर आए। दारा की जीवनी से यह पता नहीं चलता कि यह ग्रंथ उसके पास पहुँचा अथवा नहीं, कम-से-कम इस ग्रंथ के आधार पर दारा ने कोई फारसी ग्रंथ नहीं लिखा। जो भी हो दारा ने उनके पांडित्य से मुग्ध होकर उन्हें 'विविधविद्या चमत्कार पारंगत' की उपाधि से विभूषित किया।

दाराशुकोह के साथ श्री रामानंद का जैसा उनके कुल में किवदती है गुरु शिष्य का संबंध था। जो भी हो यह तो निश्चित है कि दारा के प्रति श्री रामानंद का अनुराग था। औरंगजेब द्वारा दारा के पराभव का समाचार सुनकर श्री रामानंद का चित्त जैसा उनके कुछ पद्यों से से पता चलता है, खिन्न हो उठा। दारा के गुणों को याद करते-करते वे कहते हैं—'दारा शाह विपत्सु हा ! कथमहो प्राणा न गच्छन्त्यमी', "हाय दाराशाह की विपत्ति से हमारे प्राण क्यों नहीं निकल जाते। हमें पता है कि १७वीं सदी के मध्य में बनारस के अनेक पंडित दारा के आश्रित थे पर जहाँ तक हमें पता है, इनमें से किसी ने सिवाय रामानंद के दारा की विपत्ति पर आँसू बहाने की हिम्मत नहीं की और यही मुख्य कारण है जिसके आधार पर हम कह सकते हैं कि उनका दारा के साथ निकट संबंध था।

काशी के पंडितों को राज्य का भय सदा बना रहता था और गायद इसीलिये अनेक अत्याचारों को सहते हुए भी उन्होंने अपना मुँह खोलने की कभी हिम्मत नहीं की, पर श्रीरामानंद इस प्रवृत्ति के अपवाद थे। अपनी ओजस्विनी वाणी द्वारा वह औरंगजेब का कुछ विगाड़ तो नहीं सकते थे पर हिंदुओं में गायद वे अकेले ही व्यक्ति थे जिन्होंने औरंगजेब कालीन बनारस में हिंदुओं की दयनीय दशा का जीता-जागता चित्र अपने हास्य-सागर नामक प्रहसन में खींचा है —

हन्यन्ते निर्निमित्त सकल मुरभयो निर्दयैर्ग्लेच्छ जातै—
 दार्यन्तेऽमी सदेवा सकलसुमनसामालयाञ्चातिदीर्घा।
 पीड्यन्ते साधुलोका कठिनतरकरग्राहिभि कामचारै
 प्रत्यूहैस्तै क्रतूना समयमिव जगत्यामराणा कुमारै ।

उपरोक्त उद्धरण से पता चलता है कि औरंगजेब-युग में गोवध हो रहा था, देवमंदिरों की प्रतिमाएँ तोड़ी जा रही थी, और औरंगजेब के स्वच्छंद कर्मचारियों के उत्पीड़न तथा अत्यधिक कर-ग्रहण से लोग त्रस्त और आतंकित हो रहे थे। श्लोक के आधार पर यह भी कहा जा सकता है कि श्री रामानंद ने हास्य-सागर-प्रहसन १६६९ के बाद ही लिखा होगा, जब औरंगजेब की आज्ञा से बनारस के मंदिर तोड़ दिए गए और हिंदुओं पर तरह-तरह के अत्याचार किए गए।

पण्डित होने के सिवाय श्री रामानन्द तब के परम राजा थे, पर देशी ही उपासना में भा उनका चित्त रमना या और मायद के तांत्रिक भी थे। अपने अन्तिम दिना में वे मन्त्रम ग्रहण कर क गम्भीर मुद्रा पर स्थित काशीमठ के गिण्य हस्त करी रहने लगे।

श्री रामानन्द भक्त्युक्त के प्रतिभाशाली भावुक्त कवि थे और उनके पूर्ण अपूर्ण करीब-करीब पचास स्तार ग्रन्थ मिलते हैं। हिंदी में भी वे कविता रचते थे। माहिष व मित्राय व्याकरण, याय, प्रेदान, ज्योतिष, रमसाड इत्यादि विषया में भी वे पाण्डित्य थे। उनके माहिष ग्रन्थ में रमिन्-जीवन, पद्य पीपल, हास्य-भाग्य, रासी-नुतुहल तथा रमचरित्रम् मुख्य हैं। टीका ग्रन्थों में निम्न पर भावाय दीपिका और काव्य प्रसाद के प्राकृत अंश की व्याख्या भी है।

(५)

हम ऊपर देस आए हैं कि महागण्डू ब्राह्मणों के लिये राणी परम पवित्र तीर्थ बन गई। काशी में बहुत से महागण्डू पंडित बस गए और अपने पांडित्य से बनामग या नाम ऊँचा करने लगे। महागण्डू में पावर्ड आरम्भ होने पर काशी में महागण्डू ब्राह्मणों की समस्या और उड़ी आर पावा उनाम के मुद्दा के लिये काफी रुपये खर्चने लगे। काशी के जयिक्तर महागण्डू ब्राह्मण ता पूना की वृत्ति से ही अपना गुजाग करत थे। इन ब्राह्मणों को रहने के लिये पेरासा ने बहुत-सी ब्रह्म-पुरियाँ बनवाई और उनकी स्नान-पूजा के लिये जूत में घाट भी बनवाए। इस युग में पूना ने बनामग आए हुए पंडितों में नागायण दीक्षित पाण्डित्य या विशेष स्थान था। १७३६ ई० में नागायण दीक्षित अपने पुत्र बालकृष्ण दीक्षित के साथ राणी आए। वे अपनी माधुता और चरित्र के लिये माग महागण्डू में विख्यात थे और उनसे प्रभावित होकर बागजी विश्वनाथ उन्हें अपना गुरु मानत थे। उनाम में नागायण दीक्षित ने जूत में घमकाय किए। ब्रह्मघाट और दुर्गाघाट बनवाया तब ब्राह्मणों के लिये जूत में मरान बनवाए। बाटम, चिनस्ते, पाण्डित्य और बने कुग के मरान उनी समय के हैं। जिस महार में नागायण दीक्षित का मरान था उस गग दीक्षितपुरा अथवा ब्रह्मघाट कहते हैं। बाद में यही प्रतिनिधिमागरीकर, रामदुगकर, जो नानाफनवीस ने इमारतें बनवाई।

घननिष्ठ और पंडित होने हुए भी नागायण दीक्षित देगम्ह ब्राह्मणों की ही अधिक सहायता करत थे। पेरावा की माता रामाबाई १७२५ में बनामग आर्ट आर वहाँ उन्होंने दम-जीम बढ पंडिता का अच्छी दान दमिणा दी। उनका जानिभाई चितपाइना को भी कुछ रुपए मिले, पर बाकी महागण्डू ब्राह्मण यों ही टापत रह गए।^१ यह जान नागायण दीक्षित का उदा बुरी लगी घाग इस बात की उन्होंने शिकायत भी की। तबकालीन बहुत से मराठी पना से यह भी पता लगता है कि उनाम के महागण्डू पंडिता में कट दू थे जो हमेशा एक दूसरे से लडाभिडा करते थे।

नागायण दीक्षित के समय उनाम में एक महत्वकी राजनीतिघटना हुई जिसमें उस समय के पंडित ममाज की दुश्मना पर काफी प्रभाव पड़ता है। बागजी राजीव (१७८०-१७९१)

१ वामन गणकृष्ण दीक्षित, नागायण दीक्षित पाण्डित्य पृ० २८-३०, उम्बर्ट १९२५

२ पावा क्षत्र, भा० ९, २५

की यह पूरी इच्छा थी कि बनारस किसी तरह उनके हाथ लग जाय। १७४२ में बालाजी बाजीराव ने बंगाल जाते हुए मिर्जापुर में अपनी सवारी रोक कर बनारस ले लेने की इच्छा की। जब अवध के नवाब सफदरजंग को यह पता लगा तो उन्होंने बनारस के पंडितों को इकट्ठा कर उन्हें बालाजी बाजीराव के बनारस आने के पहिले ही मार डालने की धमकी दी। विचारे ब्राह्मण क्या करते। नारायण दीक्षित की अवीनता में वे पेशवा के पास पहुँचे और उन्हें लौट जाने के लिये मना लिया।^१ इस घटना पर प्रकाश डालने वाला काय गाँवकर दीक्षित के दफ्तर में २७ जून १७४२ का एक पत्र है।^२ जिसका अनुवाद नीचे दिया जाता है:—

“मल्हारराव का विचार ज्ञानवापी मस्जिद को गिराकर पुनः विश्वेश्वर मंदिर बनाने का हुआ। पर पंच द्राविड़ ब्राह्मण चिंता करने लगे, ‘यह मस्जिद अगर बादशाह के हुक्म के बिना गिरा दी गई तो बादशाह क्रुद्ध होकर ब्राह्मणों को मार डालेगा।’ इस बात में यवन प्रबल है। सब के चित्त में यह बात ठीक नहीं जँचती। दूसरी जगह मंदिर बनाना अच्छा है।’ ब्राह्मण चिंता करते हैं। ब्राह्मणों की घोर दुर्दशा होगी, मना करने वाला कोई नहीं है और मना करने से देवस्थापना न करने देने का दोष होगा। जो विश्वेश्वर को भावेगा वही होगा, चिंता करने से क्या लाभ। अगर मस्जिद गिरने लगेगी तो सब ब्राह्मण मिलकर विनती-पत्र भेजेंगे ऐसा विचार है।”

मुगल साम्राज्य की अवनति के युग में भी बनारस के पंडितों की संख्या में कोई कमी नहीं आई। इस युग में नागोजी भट्ट को छोड़कर काशी में कोई ऐसा विद्वान नहीं हुआ जिसने साहित्य अथवा व्याकरणशास्त्र को कोई नयी देन दी हो। १८वीं सदी के उत्तरार्ध में बनारस के अनेक पंडितों का पता बीर प्रमाण-पत्रों से चलता है, जो उन्होंने वारेन हेस्टिंग्स को १७८७ तथा १७९६ में समर्पित किए थे। १७८७ के दो प्रमाण-पत्रों का संपादन डा० एस० एन० सेन ने किया है।^३ इनमें से एक प्रमाण-पत्र पर १७८ एतद्देशीय, महाराष्ट्र और नागर ब्राह्मणों और पंडितों के हस्ताक्षर हैं। दूसरे प्रमाण-पत्र पर ११२ हस्ताक्षर बंगाली पंडितों के कहे गए हैं पर वास्तव में उनमें से बहुत से सज्जन कायस्थ थे और शायद संस्कृत समझ भी नहीं सकते थे। बंगालियों का मान-पत्र तो बंगला अक्षरों में है, पर देशी पंडितों का नागरी अक्षरों में।

इन मान-पत्रों में जिन पंडितों और ब्राह्मणों के नाम आए हैं उनका संबंध जीवन के अनेक क्षेत्रों से था। इनमें से कुछ तो वास्तव में पंडित थे बाकी पुरोहित तथा पाठ-पूजा करने वाले रहे होंगे। बंगाली पंडितों वाले मानपत्र में तो जयनारायण घोषाल, विहारी चरण सील तथा रामशंकर वसु के नाम आए हैं जो ब्राह्मण नहीं थे पर जिनका संबंध काशी के पंडितों से अच्छा था। जो भी हो बनारस के सब ब्राह्मणों और पंडितों और नागरिकों ने मुक्तकंठ से दोनों मानपत्रों में वारेन हेस्टिंग्स के उन कार्यों की प्रशंसा की है जिनसे यात्रियों की गंगापुत्रों से रक्षा हुई और अन्य धार्मिक कार्य करने की बेरोक-टोक सुविधा प्राप्त हुई। इन मानपत्रों में अली इब्राहीम खाँ को बनारस के कोतवाल नियुक्त करने की भी प्रशंसा की गयी है। तथा वारेन हेस्टिंग्स के द्वारा

१. इतिहाससंग्रह, जून १९१० पृ० ४४।

२. राजवाड़े, मराठों का इतिहास की साधनें, या. ३. प. ३५४

३. दिजर्नल ऑफ दि गंगानाथ रिसर्च इस्टिट्यूट, या. १, पृ. ३२ से

विश्वेश्वर मंदिर के ऊपर नीरतपाना बनाने व काय की भी काफी प्रशंसा की गयी है। इस नाशतपाना व बनवाये में यह पता चलता है कि वागेन हस्तिगम हिंदुओं को अपनी ओर आकृष्ट करना चाहता था।

अब यह प्रश्न उठता है कि पंडिता द्वारा यह मानपत्र अपने मन से दिए गए अथवा जबरदस्ती दिलाये गए। हमें इस बात का पता है कि अंग्रे इन्डोलीम था न वनागम के रईसों और पंडिता द्वारा दिए गए चारों मानपत्रों को डेनन माह्व की गवा भ इसलिये भेज दिया कि वे कलकत्ते की सरकार के माफत उन सबों का अनुवाद ईस्ट इंडिया कंपनी के टाइरेक्टरों के पास भेज दें। डेनन के ऐसा स्वीकार न करने पर ये मानपत्र हस्तिगम के एटर्नी मि० टामसन के पास भेज दिए गए। इनमें टामसन ने गवर्नर जनरल से प्रार्थना की कि वे हस्तिगम मंत्री और हमारे भी मानपत्रों का विश्वास आने की इजाजत दें। उनकी यह बात मान तो ली गई पर गवर्नर जनरल ने अपने अफसानों को आज्ञा दी कि जो मानपत्र अपने से आवें उन्हें व रखें पर मानपत्र इकट्ठा करने के लिये लोगों पर किसी तरह का जोर न दें। पर जमा इतिहास से पता है काली के कोतवा अंग्रे इन्डोलीम का वागेन हस्तिगम के मित्रों और उन्हें इस बात का पूरा अवसर था कि वे वनागम के रईसों और पंडितों पर मानपत्र देने का दबाव डालें। जो भी हा मानपत्रों में किसी राजनीतिक ध्यान की तो चर्चा ही नहीं है और इसमें पता लगता है कि शायद यह मानपत्र लोग न अपनी तबीयत से ही दिया हो। इन मानपत्रों में आए पंडितों के नाम परिशिष्ट २ में दिए जाने हैं।

१७८७ में ही दो मानपत्र देकर वनागम के पंडित चुप रहने लगे थे। १७९६ में पुनः उन्होंने वागेन हस्तिगम के नाम दो मानपत्र घड़वा दिए। ये दोनों मानपत्र उन प्रमाण पत्रों के मध्य में हैं जो ब्रिटिश भारत के निवासियों ने समय-समय पर वागेन हस्तिगम को दिए थे और जिनका १७९७ में प्रकाशन हुआ। पहला मानपत्र १९ दिसंबर १७९६ को दिया गया। इस मानपत्र पर जिन पंडितों के हस्ताक्षर हैं उनके नाम परिशिष्ट ३ में दिए गए हैं। इस मानपत्र के पंडितों में तब और विज्ञान के पंडित (नं० १) ऋग्वेद के पंडित (नं० २३) सामवेद के पंडित (नं० २४) यजुर्वेद के पंडित (नं० २५) अथर्ववेद के पंडित (नं० ३६) और एक ज्योतिषी (नं० १०) का नाम है। ऐसा पता चलता है कि वे इस युग में वनागम के मुख्य पंडित थे।

पंडिता का दूसरा मानपत्र १७९७ में दिया गया। मानपत्र के शीर्षक से पता लगता है कि पहले इस मानपत्र में हिंदू-मुसलमान, रईस और पंडित सब शामिल होने वाले थे, पर गान में मुसलमानों ने अपना छल मानपत्र देने का निश्चय कर लिया और इसलिये उपर्युक्त मानपत्र केवल हिंदुओं के नाम से गया। जिन पंडितों और ब्राह्मणों के नाम इस मानपत्र में हैं वे परिशिष्ट ३ में दिए गए हैं। इनमें से कुछ पंडितों ने अपने हस्ताक्षर रखे हैं।

(६)

अठारहवीं सदी में काली में मस्जिद शिक्षा का वही प्रथम या आ मूल काल में था उसमें भी पहले था। विचारियों की काली के पंडित निगुन्क पढ़ाने थे और उनके भाजन और रहन का

१ पी० के० गाडे० दी टेस्टोमोनियल आफ गुड बॅडवट टू वागेन हस्तिगम वाई वनागम पंडित, जेसन ऑफ दी टेंजोर मस्जिद मैन्युस्क्रिप्ट लाइब्रेरी वा० २ न० १ पृ० १०-१४।

प्रवध भी करते थे। जीविका के लिये उन्हें महाजनो और राजाओं की सहायता अपेक्षित होती थी और लगता है, यह सहायता उन्हें पर्याप्त रूप में मिलती थी। जब से पेशवाओं का सवध बनारस में हुआ तब से दक्षिणी पंडितों के सहायतार्थ महाराष्ट्र तथा मराठों की दूसरी अमलदारियों से भी अन्नसत्र और पाठशालायें चलाने के लिये काफी रुपये आते थे। १८वीं सदी के अंत में जब अंग्रेजों का पैर बनारस में जम गया, तब उन्होंने बनारस में संस्कृत कालेज खोलने की सोची। कालेज चलाने की बात पहले पहल किसके दिमाग में आई यह कहना तो कठिन है। संस्कृत कालेज के प्रथम आचार्य काशीनाथ लार्ड मनिंगटन के नाम अपने १७९९ वाले पत्र में लिखते हैं कि बनारस संस्कृत कालेज की बात पहले पहल उन्होंने ही चलायी। उनके इस कथन में कितना सत्य है यह तो हम नहीं कह सकते, पर उनका यह दावा एकदम से टाला भी नहीं जा सकता। यह भी संभव है कि चार्ल्स विलकिन्स ने जिन्हें संस्कृत पढ़ने के लिये एक पंडित ढूँढने में बड़ी कठिनाई पड़ी थी यह मुझाब वारेन हेस्टिंग्स के सामने रक्खा हो। काशीनाथ पंडित का अपने पत्र में यह कहना कि कालेज की स्थापना के सवध में मुझे अपनी कलकत्ता यात्रा स्थगित करनी पड़ी और इसके बाद मैंने यह प्रस्ताव जोनेथन डकन के पास रक्खा, किसी और दूसरे कागजपत्र से समर्थन नहीं होता। जो भी हो पहली जनवरी १७९२ को एक पत्र द्वारा डकन ने बनारस में संस्कृत शिक्षा के लिये एक कालेज खोलने का प्रस्ताव रक्खा। डकन के कालेज स्थापना करने में पहला उद्देश्य यह था कि पंडितों और विद्यार्थियों की सहायता से अनेक विषयों पर संस्कृत की हस्तलिखित पुस्तकें इकट्ठी की जायें। दूसरा उद्देश्य यह था कि कालेज की स्थापना से अंग्रेजों की हिंदुओं में ख्याति बढ़ेगी और कालेज से ऐसे पंडित निकल सकेंगे जो हिंदू कानून को समझाने में अंग्रेजी जजों की सहायता कर सकेंगे। कालेज चलाने में खर्च केवल चौदह हजार रुपया सालाना आँका गया। गवर्नर जनरल ने तुरंत डकन का प्रस्ताव स्वीकार कर लिया और कालेज के खर्च के लिये बीस हजार की मजूरी दे दी। कुछ समय बाद संस्कृत पाठशाला की स्थापना हो गई और उसमें पढ़ाने के लिये आठ पंडित रक्खे गए और काशीनाथ इनके प्रधान आचार्य नियुक्त हुए। काशीनाथ का वेतन दो सौ रुपया मासिक नियुक्त हुआ। पाठशाला की देख-रेख का भार बनारस के रेजिडेंट और उनके डिप्टी पर छोड़ दिया गया। डकन ने इस बात का पूरा प्रयत्न किया कि ब्राह्मण पंडित जिनपर इस पाठशाला की सफलता निर्भर थी, किसी तरह से अप्रसन्न न होने पाएँ। इसके लिये पाठशाला में ब्राह्मण पंडित ही नियुक्त किए गए और यह भी निश्चय किया गया कि स्मृतियों और धर्मशास्त्र के परीक्षक ब्राह्मण ही हों।

इस पाठशाला के पहिले सात साल के कागज पत्र नहीं मिलते। डकन १७९५ में बनारस से बर्बई के गवर्नर नियुक्त होकर चले गए। १७९८ में पाठशाला के प्रवध का भार एक कमेटी पर आ पड़ा, जिसमें बनारस के कमिश्नर सैमुअल डेविस और कैप्टन विलफोर्ड भी थे। बनारस की पाठशाला की प्रबंधक-समिति के मेंबर मि० चेरी फारसी के विद्वान थे, डेविस भारतीय-ज्योतिष में दखल रखते थे और विलफोर्ड में संस्कृत पढ़ने की बड़ी रुचि थी। विलफोर्ड इस कमेटी के सेक्रेटरी नियुक्त किए गए। कैप्टन विलफोर्ड पहले पहल अंगरेजी जिलो और अवध के नवाब के राज्य

की जमीन की पैमाइश के लिये नियुक्त किए गए थे, पर इसका मं नवाय के आदेशों द्वारा राडे अट्टाए जाने पर डबन ने मर जान शोर को लिखा कि वे विस्फोट का प्रयोग में रहकर अपना अध्ययन समाप्त करने की आज्ञा दे दें। मर जान शोर ने डबन की यह बात मान ली और विस्फोट का उनकी तत्पश्चात् वे जलावा पत्थर की सामग्री इकट्ठा करने के लिये ८ सौ महीने का बर्जोफा भी स्वीकार कर लिया।

१८०१ में कालेज की कमिटी ने, जिसमें चेरी और डेविस की जगह नीब और टीन जा गए थे, रिपोर्ट भेजी कि काशीनाथ द्वारा बताई गई विचारधारा की दा सौ सन्ध्या में पचास तो बराबर पाठशाला में आत थे। पचास ने सत्तर तक महीने में केवल एक या दो बार आत थे और शर्मा ता केवल नाम के ही विद्यार्थी थे। पाठशाला में काशीनाथ ने बागह की जगह बरत ग्यारह ही पडित रख छोटे थे और बागह में पडित का फर्जी नाम देकर उसकी तत्पश्चात् खुद हडप जात थे। कमिटी के आदेशानुसार काशीनाथ वतन का ठीक तौर से चिट्ठा भी नहीं बनाते थे। इसी मर कारण ने कमिटी ने काशीनाथ का निवार बाहर किया और उनकी जगह जटाशकर पडित का पाठशाला का प्रशासनाध्यक्ष नियुक्त कर दिया। इस तरह निवार दिए जाने पर काशीनाथ ने लाड मानिगटन के पास एक अर्जी भेजी जिसमें अपना दुखड़ा रोया। इसमें मर नहीं कि पाठशाला के कामकाज में काशीनाथ बड़ी गडबडी करते थे, पर इस गडबडी का बहुत कुछ श्रेय उनके तालायन मानिया का भी था। १७९८ में ही काशीनाथ ने गवर्नर जनरल के द्वाियत की थी कि पाठशाला के बारह पन्ना में से पाच पन्ति अमल और रटमा के यहाँ बगवर आया जाया करते थे जिसने पाठशाला के काम में बरा विघ्न पडता था। इस बात की द्वाियत उन्होंने वनागम के अमरा म भी की, पर इसमें उन्होंने दख देने से इनकार कर दिया। ऐसा लगता है कि कालेज के पडित काशी की प्रथा के अनुसार विद्यार्थियों का अपने घर पर ही पढाया करते थे जिनमें पाठशाला के नियमा का उत्पन्न होता था। डबन व जाने के बाद तो कालेज के नियम और भी ढीले पड गए। पाठशाला के आरभिन अध्यापकों में रामप्रसाद तवालवार अपनी नियुक्ति के समय करीब ८० वष के थे। वीरेश्वर पडित, सुत्रा शास्त्री, और जयशकर भट्ट चाहते थे कि उनके छात्रा की भी वृत्तिया उही का मिलें, पर ऐसा करने में कमिटी ने माफ इनकार कर दिया। १८०४ में कमिटी का विचार था कि जटाशकर में पाठशाला के आचार्य बनने की योग्यता नहीं थी। १८१३ में वीरेश्वर पडित, शिवनाथ पडित और जयगम भट्ट के विरुद्ध शिवायतों की गई। इन बातों से पता चता है कि काशीनाथ की अमकन्ता का कारण उनकी अयोग्यता ही नहीं उनके साथिया की अयोग्यता भी थी, कि मर रूपसे मने के मामले में गडबडी करने के लिये वे अवश्य दोषी थे।

काशीनाथ के आचार्य पद से हटा दिए जाने पर भी पाठशाला के प्रवच में किसी तरह की उत्तति नहीं हुई। उनके उत्तराधिकारी जटाशकर एक साधारण काटि के पडित थे। कमिटी के मभासद भी कालेज के कामा में दिलचस्पी नहीं लेत थे। इन सब बातों में यही पता चता है कि जिस ध्येय को केर डबन ने इस कालेज की स्थापना की उसका कोई परिणाम नहीं निकल।

१८१२ में कालेज की पुनर्निर्माण याजना हुई जिसमें १८१५ तक उसकी दगा में बहुत कुछ सुधार हा गया। १८२० में कैंप्टन फेर कालेज कमिटी के मेम्बर की चुने गए। वृत्ति पानेवा

विद्यार्थियों की संख्या ६० निर्धारित कर दी गई, पर बिना वृत्ति के दूसरे विद्यार्थी भी कालेज में शिक्षा प्राप्त कर सकते थे। १८२३ में विद्यार्थियों की संख्या बढ़ कर दो सौ हो गई। १८२५ में डम पाठशाला का आँखो देखा वर्णन विंगप हेवर ने छोड़ा है। यह वर्णन इतना मजेदार है कि हम उसे नीचे उद्धृत करते हैं।

“विद्यालय दो चौक की ऊँची इमारत में है। यह सर्वदा शिक्षकों और विद्यार्थियों से भरा रहता है। विद्यालय में बहुत सी कक्षाएँ हैं, जिनमें भारतीय गणित, फारसी, स्मृति शास्त्र, वेद, संस्कृत, और ज्योतिष इत्यादि पढ़ाये जाते हैं। विद्यालय में दो सौ विद्यार्थी हैं। उनमें से बहुत से मुझे पाठ सुनाने आए। अभाग्यवश थोड़ी ज्योतिष और फारसी के सिवाय मैं कुछ न समझ सका। ज्योतिष के पंडितों ने हिंदू ज्योतिष के सिद्धांतानुसार बने दो गोले दिखलाये, इनमें उत्तरी ध्रुव पर मेरु पर्वत और दक्षिणी ध्रुव पर एक कछुवा जिमपर पृथ्वी आश्रित है, थे। पंडित जी ने बताया कि दक्षिणी गोलार्ध बसने योग्य नहीं है। इन्होंने यह भी बतलाया कि प्रतिदिन सूर्य पृथ्वी के कितने सौ चक्कर मारता है और उसी गति से वह कैसे नक्षत्रों के भी चारों ओर घूम आता है। . . . इस पाठशाला में अंग्रेजी और यूरोपीय ज्योतिष पढ़ाने की कई बार कोशिश की गई, पर इस विद्यालय के विगत प्रधान शिक्षक इसके इसलिये विरोधी थे कि ऐसा करने से संस्कृत शिक्षा पर व्याघात पहुँचने का तथा पंडितों की धार्मिक भावनाओं पर धक्का लगने का डर था।”

“दूसरे दिन मैं बनारस की सैर करने घड़े पर निकला। विद्यालय का एक छोटा विद्यार्थी मेरे पीछे दौड़ा और हाथ जोड़ कर अपना पाठ सुनाने की प्रार्थना की, जिसे मैं कल नहीं सुन सका था। मैंने अपना घोड़ा रोक दिया और लड़का संस्कृत के श्लोक सुनाने लगा। मैंने उसे उत्साह देने के लिये शावाणी दी इससे उत्साहित होकर वह और भी श्लोक पढ़ने लगा। जब मैंने उसको कुछ पैसे दिए तो उसने कुछ फूल दिए और बातचीत करता हुआ मेरे साथ आगे तक बढ़ता रहा, जब तक कि भीड़ ने हम दोनों को अलग नहीं कर दिया। जब वह अपना पाठ पढ़ या गा रहा था तब आसपास के लोग उसे गावाणी दे रहे थे। जिस तरह से श्लोक सुनकर मेरी तरफ इशारा कर रहे थे उससे यह पता लगता है कि श्लोक मेरे संबंध में थे। शायद यह अभिनदन-पत्र था जो जल्दी में मुझे कल न मिल सका पर आज दे ही दिया गया।”

१८०४ में कैंप्टन फेल की मृत्यु के बाद कैंप्टन लोसवार्ड उनकी जगह संस्कृत पाठशाला के सेक्रेटरी नियुक्त किए गए, इन्होंने छात्र वृत्तियों की संख्या सौ कर दी। १८२९ में उन्होंने एक अंगरेजी स्कूल खोलने पर जोर दिया और बनारस एंग्लो-इंडियन सेमीनरी नाम से १८३० में एक अंग्रेजी स्कूल खुल ही गया। १८३६ में इस स्कूल का नाम गवर्नमेंट स्कूल रखकर एक अंगरेज शिक्षक की नियुक्ति कर दी गई। १८३५ में कुछ काल के लिये इस स्कूल के प्रधानाध्यापक मि० निकोल्स बनाये गए। उनके समय में विद्यार्थियों की संख्या २९६ थी पर १८३८ में फारसी की कक्षाएँ बंद कर देने से तथा छात्रवृत्तियों में कमी कर देने से छात्रों की संख्या घट गई। १८४३ में इस स्कूल का प्रबंध स्थानीय सरकार के जिम्मे कर दिया गया और इसके प्रिंसिपल मि० म्योर बना दिए गए।

१८८६ में मि० प्रैलटाइन स्क्ल के प्रिंसिपल हुए। इही के काल में १८५२ में स्कूल की इमारत बन कर तैयार हुई। इस स्कूल का नामा मेजर रिटो ने १८८७ में रखाया था और इसके बनाने में तेरह हजार पाउंड की लागत बैठी।

परिशिष्ट १

१८५७ के निगय-पत्र में आए हुए पंडितों के नाम

(१) मुण्डेदु मरस्वती (कवींद्र चंद्रोदय, ११३-११०, पूर्णानंद ब्रह्मचारी), (२) व्यासेंद्र, (३) नौकठ भट्ट, (४) चक्रपाणि पंडित शेष, (५) आडवा गुल, (६) गाविंद भट्ट काले, (७) बापु व्यास, (८) गोपी भट्ट मौनी, (९) रघुदेव भट्टाचार्य, (१०) गोविंद भट्ट दशपुत्र, (११) विनायक गुल, (१२) बापु भट्ट देवल, (१३) बहिरव भट्ट, (१४) गणेश दीक्षित, (१५) विश्वनाथ दातार, (१६) रामुदेव कोबाइ, (१७) नारायण भट्ट आरडे, (१८) नमिह भट्ट गह्वा, (१९) नृमिह भट्ट पायम, (२०) पुमण भट्ट वेटेर, (२१) घाडा भट्ट कुडनी, (२२) गह्वांर मरस्वती उफ नमिहाथम, (२३) अनंत देव, (२४) गागा-भट्ट, (२५) माम्राज्य पंडित, (२६) भव्या भट्ट (कवींद्र चंद्रोदय, ६१-६२, २७३-२८०), (२७) गोविंद भट्टाचार्य, (२८) बालकृष्ण दीक्षित, (२९) वीरेश्वर गुल, (३०) हरिधर कोरडे, (३१) तुम्बीदेव भट्ट, (३२) भैरव चंडी, (३३) विश्वनाथ मनोहर, (३४) अप्पया दीक्षित, (३५) घुटिराज, (३६) भास्कर ज्यानिविद्, (३७) ज्योतिविद महान्द, (३८) कृष्ण भट्ट नगरकर, (३९) गिरिधर भट्ट वैगपायन, (४०) गणेश भट्ट, (४१) रामभट्ट गीतम, (४२) चिनामणि भट्ट द्राण, (४३) बालकृष्ण भट्ट कविमंडन, (४४) वीरेश्वर भट्ट काठ पाडे, (४५) विष्णु दीक्षित पाटणकर, (४६) गिराम तीथ नागण तीथ, (४७) लडदेव, (४८) अनंत भट्ट भीमोमक, (४९) लक्ष्मण पंडित वैद्य, (५०) माधव देव भट्टाचार्य, (५१) गोमाजी भट्ट रामहृदय, (५२) गणेश दीक्षित बापु दीक्षित डाड, (५३) ज्यानि विनागण पालातेकर, (५४) ज्योतिविद्विदुलदाभोलकर, (५५) रत्नदीक्षित, (५६) काजी नामगजी लक्ष्मण सोमयाजी, (५७) देवभट्ट महारादे, (५८) काशीभट्ट पोल, (५९) मच्छिदानंद मरस्वती, (६०) तिलभाडेकर, (६१) विष्णु दीक्षित मौनी, (६२) नरहरि दीक्षित, विष्णु दीक्षित, (६३) लक्ष्मण दीक्षित, (६४) दोन दीक्षित नमू दीक्षित, (६५) बाछाभट्ट, (६६) गदाधर पागणिक, (६७) जयगम याय पचानन, (६८) महादेव भागडाज, (७०) महादेव भट्ट पोटे।

परिशिष्ट २

१७८७ वाले गुजगती, महाराष्ट्र और एतद्देशीय पंडितों और ब्राह्मणों द्वारा दिए गए मानपत्र के सम्मिलन

नौकठ भट्ट, वीरेश्वर शेष, आत्माराम बाय, बालम भट्ट कोर कांटेड, भगव दीक्षित, मेघनाद देव, भभू देव, जयगम भट्ट, जगन्नाथ भट्ट गुल, वैजनाथ भट्ट, जगन्नाथ मिश्र, गंगागम करिका, रामचंद्र भट्ट बुरवालकर, आत्माराम पुराणिक, भट्ट गंगाराम, मोमनाथ भट्ट नेथायनर, भूदेव मिश्र, भैरव दीक्षित, गालभट्ट भारडाज, गुणेश्वर भट्ट, बाबा दीक्षित, बालकृष्ण दीक्षित, महाजी, दादभट्ट, कृष्णभट्ट अरारी, सुखराम भट्ट, योगेश्वर भट्ट, हरिकृष्ण दीक्षित, बाबू दीक्षित जयाचर, रामकृष्ण त्रिपाठी, उदयशकर पंडित, अन्न शास्त्री, सदाशिव भट्ट, बालमुकुंद भट्ट गाले,

बालकृष्ण दीक्षित; सीताराम भट्ट पुराणिक; प० नाना पान्हिक, बालकृष्ण कलिकाल, मौनी राम] भट्ट सदहृती; वैजनाथ भट्ट नागराज, प्रेमशंकर, आनंद राम भट्ट लक्ष्मीधर, शम्भूजी दीक्षित, उदयकृष्ण त्रिपाठी; लक्ष्मीधर दीक्षित, लक्ष्मण व्यास, वल्लभजी, शिववल्लभ जी गोपालजी, जयकृष्ण पाठक; आनंद राम अनतराम; मायानाथ पडा, सदाकृष्ण जानी; सदानंद राम; मुकुंदराम शुक्ल, कल्याणजी दीक्षित; मूलनाथ रुद्रजी, दूबे केवल कृष्ण, शिवप्राण जीवन, तिवारी भीष्म देव, तिवारी कन्हैया देव; बालकृष्ण दूबे गणपत जी, दूबे विष्णुराम, मूरजकृष्ण, तिवारी कृष्ण वल्लभ, पूरा गगाराम, पूरा विष्णुराम, पड्या कल्याण जी, तिवारी मोतीलाल, दूबे कन्हैया जी; आनंदराम शुक्ल; रामदत्त केवलकृष्ण दीक्षित, दोनानाथ; रामकृष्ण भट्ट खोले, अनतराम भट्ट; मालाधर धर्माधिकारी, बालमुकुद अरोरी, हरिभट्ट धोबे, वासुदेव भट्ट गुज्जर, शिवराम भट्ट जोशी, जगन्नाथ धर्माधिकारी, अनंत राम भट्ट, विनायक भट्ट मौनी, कृपाकृष्ण जकार, शिवलाल पाठक, लक्ष्मण भट्ट; वबूपधशास्त्री, भवानी शंकर ठाकुर, योगेश्वर शास्त्री, मेघपति जोशी, गणेश भट्ट शारंगपाणि, शिव भद्र पाठक, सूरजराज जानी, आरतराम वल्लभ राम, गोविंदराम शिवदत्त, बेनीराम बोरा, सिंहजी मोरेश्वर, मोहनलाल मुरलीधर, दूबे चिरजीव शिवशंकर, देवकरण वखतराम; गौरीशंकर वाराचंद, नानक परमेश्वर कारला करण अजिलेश्वर, दूबे वनातराम; रामेश्वर बकरन, काशीराम रत्नेश्वर, रतिराम समुखराम, विद्याधर उदयकरण, दूबे इज्जतराम लज्जाराम, दयाधर दीनानाथ, दयानाथ विष्णु, गोथ सत्वाक कृष्ण कायल; वाराधर मंगलेश्वर, रेवादास, जीवनेश्वर, अबागकर विजयशंकर, शीलाधर रूपराम काशीराम शिवशंकर, जानी रेवाधर विहारी लाल, सूरजराज मुन्नाराम, नाना मोरवा, गोविंदराम निर्वाणेश्वर, ईश्वर जी लक्खू जी, जैन आनंद राम सारथराम, जगतराम इज्जतराम, मुकेश्वर, रसिकलाल ब्रजलाल, दयानंद करुणाकरन, रामदत्त सेवकेश्वर; समुखराम उत्तमराम, स्वर्गशंकर दयाराम, वज्जीराम चरनराम; बालमुकुद शंकर; चंद्रेश्वर, हीराकरण मोतीकरन; विश्वनाथ झा गोपीनाथ, जिनेश्वर लक्ष्मीश्वर, प्रेमशंकर, महंत गोपाल कृष्ण, अवाराम व्यास, कृष्णजी जोशी, रामचंद्र व्यास, मावारीमल शिवेश्वर; दूबे सूरज जी; तिवाड़ी रतन जी, तिवाड़ी अवाराम गणपत जोशी, पड्या महादेव, विद्याधर वैद्य, राजाराम कवल राम, देवदत्त भट्ट, विद्यानंद जोशी; वीवरेश्वर; बट्ठाराम भट्ट, ओझा रामकृष्ण, तिवाड़ी वैजनाथ, दूबे चतुर्भुज, दूबे देवराम, ओझा राधाकृष्ण, अबाशकर जाली; आनंद राम व्यास; मुन्नाराम, रघुनाथ गोपाल, दीक्षित गोपालजी, दीक्षित हरिकृष्ण, सूरजलाल शुक्ल, जीवनराम दूबे, कृष्णदेव दीक्षित, गोपालदेव, चित्रेश्वर भट्ट, रघुदेव व्यास; शिवशंकर दीक्षित, गोकुलनाथ दीक्षित।

१७८७ में बंगाली पंडितों, रईसों और दूसरे ब्राह्मणों द्वारा दिए गए मानपत्र के हस्ताक्षर - कृपाराम तर्क सिद्धांत, गोविंदराम न्यायाचार्य, रामराम सिद्धांत, काशीराम चटर्जी, प्राणकृष्ण शर्मा; श्याम विद्या वागीश, कृष्ण मंगल शर्मा, कृष्ण चंद्र सार्वभौम, युगल किशोर वधोपाध्याय, कृष्णचंद्र मुखर्जी, रामलोचन मुखर्जी, टुलाल न्यायालंकार, वलराम वाचरपति, सदानंद तर्क वागीश, शिवनाथ तर्क भूषण, आनंद चंद्र भट्टाचार्य, रामचंद्र विद्यावागीश, काशी नाथ मैथिल, गगाराम व्यास, रामप्रसाद वधोपाध्याय, रामसुंदर राय, वागलेश्वर प्रधान, कालीप्रसाद भट्टाचार्य, गगाधर विद्यावागीश, कृष्णानंद विद्यालंकार; रामचरन चक्रवर्ती, हरिदेव तर्कभूषण, रामचंद्र विद्यालंकार; रामराम वल्ली, वलराम भट्टाचार्य, रुद्रराम सरकार; भवानी चरन सरकार, राम-

क्या ऋग्वेदकाल में मुद्रा प्रचलित थी ?

अनंत सदाशिव अल्तेर

ऋग्वेदकाल में मुद्रा का व्यवहार होता था या नहीं, इस विषय पर बहुत मतभेद हैं। विद्वानों के एक वर्ग का मत है कि उस काल में मुद्रा प्रचलित थी,^१ परन्तु दूसरा वर्ग इस मत के विपक्ष में है। अतः वास्तविक स्थिति का पता लगाने के लिये हमें उपलब्ध साक्ष्य की परीक्षा करके देखना चाहिए कि हम किसी निश्चित निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं या नहीं।

वैदिककालीन समाज में कुछ लोग कृषि का उद्योग करते थे और कुछ भ्रमणशील जीवन व्यतीत करने में। प्रत्येक कृषक अपनी आवश्यकता की वस्तुओं का अधिक भाग स्वयं उत्पन्न करता था, जो वह नहीं उत्पन्न करता था उसे अपने पटोमिया से अधिकतर वस्तु विनिमय द्वारा (दूसरी वस्तुओं के बदले में) प्राप्त कर लेता था। अब बहुत दिनों तक नहीं रह सकता था और सोने जैसी बहुमूल्य धातुएँ बहुत कम थीं। अतः लोगों के पास उनकी संपत्ति के रूप में अधिकतर पशुओं के समूह ही होते थे। जब वस्तु-विनिमय संभव नहीं होता तो विनिमय के माध्यम के रूप में गौआ का उपयोग होता था।^२ ऋग्वेद में एक स्थल पर इन्द्र की प्रतिमा का विवरणार्थी एक श्रुति उस प्रतिमा का मूल्य दस गौएँ बताता है।^३ दूसरे स्थल पर हम एक श्रुति को यह कहते हुए पाते हैं कि मैं अपना इन्द्र सो आ हजार या दस हजार गौएँ लेकर भी नहीं बेचूँगा।^४ मुद्रा के लिये अभियान करती हुई भरतसना के वंशजों में कहा गया है कि वह गौआ के विजय की अभिलाषा से प्रेरित थी।^५ उनकी संपत्ति, जिसका पता लगाने के लिये इन्द्र ने अपने दूत मरुता को भेजा था, सोने या चादी नहीं बरन् गौआ

१ भटारकर एण्ट इंडियन यूनिजर्वेटिकम, पृ० ७०-१

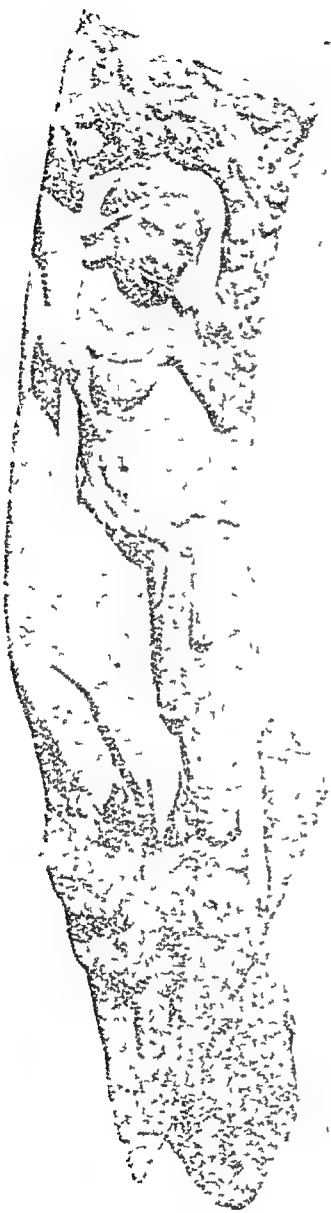
२ एम० वे० चक्रवर्ती एसट इंडियन यूनिजर्वेटिकम, अ० १।

३ व० इम दसभिमत इन्द्र शीणानि धेनुभिः । ४।२४।९

४ महे चन त्वा अद्रिव परा शुत्काय देयाम्।

न महस्राम नायुताय वज्रिवो न श्नाय श्नातामथ ॥ ८।१।९

५ यदेव त्वा भग्ता सतरेयु गव्यन्ग्राम इपित इन्द्रनून ३।३३।११



जैन स्तूप की वेष्ठनी पर लगी शालभंजिकाएँ
कुषाणकाल (ई० २री—३री शती)
मथुरा से प्राप्त

—लखनऊ संग्रहालय ।

के रूप में थी। अतः सभी प्रकार के व्यावहारिक कार्यों के लिये वैदिक भारतीयों की संपत्ति गाएँ थी, जो विनियम के माध्यम का भी काम देती थी। इस पर हमें आश्चर्य नहीं करना चाहिए, क्योंकि अनेक प्राचीन समाजों में यही स्थिति थी। होमर के समय में समाज की संपत्ति अधिकतर द्वारा के रूप में होती थी। यदि ऋग्वेद में दस-गऊ मूल्य वाली प्रतिमा का उल्लेख है तो ईलियड में नौ गऊ मूल्यवाले शस्त्रों के उद्धृत हजार-गऊ मूल्य वाले शस्त्रों का वर्णन है। वैदिक भारतीयों को देवों मोम परीक्षित थे, तो होमरकाल के यूनानी टो- और खान् दवर मद्य त्रय करने थे। रोम और द्राको के पुराने गान्ता में अथर्व वे निधारण मित्रका में नहीं वर्णन यैसा में किया जाता था।

इसमें तो सदेह नहीं कि विनियम के माध्यम के रूप में मौआ का उपयोग वना अनुविधानक है। यदि किसी वस्तु का मूल्य आधी-गऊ हो तो उसका मूल्य चुकाया नहीं जा सकता। विनियम का माध्यम धातु होने से यह बठिनाई दूर हो जाती है। धातुएँ टाटे गटा में दी जा सकती हैं और उनके उपयोग, संचय और रक्षा में अधिक सुगमता होती है। अब यह देखना चाहिए कि वैदिककाल में वे विनियम के माध्यम के रूप में वहाँ तक स्वीकार की गई थी।

यहमूल्य धातुओं में केवल मोना ही वैदिककाल में भरी भाति जान या, चादी का उल्लेख बहुत कम और केवल पिछले गहिनाजा में हुआ है। तारे से लग अच्छी तरह परिचित थे। अब हमें इस प्रश्न का निगम करना है कि वैदिककाल में इन धातुओं की मुद्राएँ प्रचलित थी या नहीं।

यह सर्वस्वीकृत है कि वैदिक साहित्य में तारे के सिक्कों का उल्लेख वहाँ नहीं है। भाप या पण जैसे शब्द जो पिछले काल में ताम्रमुद्रा के सूचक थे, वैदिक साहित्य में ज्ञात हैं। उनमें कोई दूसरे भी ऐसे शब्द नहीं हैं जिनमें तारे के सिक्के का अर्थ लिया जा सके। वैदिककाल में चादी के सिक्के भी नहीं थे, स्वयं चादी ही वैदिक आया की प्रायः अज्ञात थी। केवल पश्चिम ब्राह्मण में एतवार रजतनिष्क का वर्णन ब्राह्मण के प्रसंग में आया है, जो विदेशी-मुद्रा थे। अतः हम ज़रूर यह स्वीकार कर सकते हैं कि वैदिककाल में चादी के सिक्के नहीं थे।

अब दूसरा प्रश्न यह है कि क्या वैदिक काल में मोने की मुद्रा प्रचलित थी? इस विषय में कुछ विद्वानों का मत है कि ऋग्वेद-वर्णित निष्क मुद्रा भी या और आभूषण भी। अन्य विद्वान इस निष्कर्ष पर आपत्ति करते हैं। अतः हमें उपर्युक्त माध्य की आवश्यकता से परीक्षा कर के देखना चाहिए कि उनमें किस निष्कर्ष की पुष्टि होती है।

ऋग्वेद में मोने का उल्लेख कई प्रकार से हुआ है। जान पड़ता है कि पिछले काल की भाति उन समय भी मोना स्वर्णवर्ण के रूप में पञ्जाब की नदियाँ की तट-टटिया में दृक्छा किया जाता था। जब निष्क भविष्य में उसके उपयोग की सम्भावना नहीं होती तो ना उसे छोटे-छोटे धँस

१ इसी गांव मरमे या त्वमेच्छ । १०।१०८।५

२ यहाँ यह कह देना अनोख होगा कि यूरप वाला और उस महाद्वीप के आदिनिवासियों के बीच एक गज बपडा सिक्के के रूप में व्यवहृत होता था।

३ १७।१।१४

क्या ऋग्वेद वेदकाल में मुद्रा प्रचलित थी ?

में संचित कर रखते थे। राजा देवदास ने अपने पुरोहितों को दस घोड़ों, दस वस्त्रों और दस स्वर्ण-पिंडों के साथ जो दस थैले दिए थे वे संभवतः स्वर्णकण के ही थे। सुरक्षा के लिये सोना कलशों या अन्य पात्रों में भर कर घरती में गाड़ दिया जाता था।^१

मूल कण रूप में सोने के उपयोग में कठिनाई होती थी अतः उसे गलाकर पिंडों या डलों के रूप में कर लेते थे जिनका उल्लेख ऊपर दिए मंत्र में हिरण्यपिंड नाम से किया गया है। उससे पुरुषों और स्त्रियों के पहनने के भिन्न-भिन्न प्रकार के आभूषण भी बनाए जाते थे। इन आभूषणों में से कुछ का ऋग्वेद में स्पष्ट रूप से उल्लेख हुआ है। एक का नाम खादि था जो भुजाओं और पैरों में पहना जाता था। संभवतः वह आजकल के कड़ों की तरह का होता था। दूसरा आभूषण रुक्म था जो कभी छाती पर और कभी भुजा में पहना जाता था।^२ यह संभवतः कई भिन्न-भिन्न आकारों में बनता था। तीसरा आभूषण कर्णशोभन था जो संभवतः आजकल के अनेक प्रकार के कर्णभूषणों (इयरिंग) में से किसी से मिलता जुलता था। चौथा आभूषण निष्क था। एक मंत्र में निष्क धारण किए हुए रुद्र का वर्णन है; उस निष्क का आकार विश्वरूप कहा गया है। विश्वरूप का ठीक-ठीक अर्थ निश्चयपूर्वक बताना कठिन है। संभवतः निष्क के ऊपर अनेक (विश्व) प्रकार के संकेत या आलंकारिक चित्रण होते थे, इसी कारण उन्हें विश्वरूप कहा जाता था। जो कुछ भी हो, पर निष्क एक कलात्मक वस्तु थी, क्योंकि प्रभात के सुंदर दृश्य को अनावृत करती हुई उषा के आलंकारिक वर्णन में कहा गया है कि वह मानों निष्कपट या माला धारण किए हुए है।^३

पिछले काल में निष्क एक स्वर्णमुद्रा का नाम था जिसका तोल लगभग ३ तोला या ५७० ग्रेन था। भारत में गोल सिक्कों को गूथ कर माला (कठाभरण) बनाने की प्रथा बहुत प्राचीन काल से चली आई है। अतः क्या इस आधार पर हम कह सकते हैं कि ऋग्वेदकाल में भी निष्क कोई स्वर्णमुद्रा था और वह कभी-कभी आभूषण के रूप में भी प्रयुक्त होता था ?

वेदों में कुछ इस प्रकार के मंत्र हैं जो प्रकट रूप में इस विचार की पुष्टि करते हैं। ऋग्वेद में एक स्थान पर कक्षवीत ऋषि इस बात का वर्णन करते हैं कि किस प्रकार उन्हें राजा भव्य से दस घोड़ों और दस निष्क प्राप्त हुए।^४ अथर्ववेद में एक दूसरा ऋषि बतलाता है कि कैसे उसके

१ दशाश्वान् दश कोशान्दश वस्त्राधि भोजना । दशो हिरण्यपिडान् दिवोदासा दसानिषम् ॥

२ हिरण्यस्येव कलश निखात । उद्वपयु दशमे अश्विनाऽहनि ॥

ऋ० ६।४७।२३

३ भूरीणि भद्रा नयैषु बाहुषु वक्षसु रुक्मा । १।१६६।१६

रुक्मासो अधि बाहुषु । ८।२०।१०

४ उत न. कर्ण शोभना पुरुणि धिष्णु आभर. ।

त्व हि शृण्वसे वसो ॥ ऋ० ८।७।८।२

५ निष्कं वा धा कृण्वते सज वा दुहितर्दिव ।

६. शतं राज्ञो नाथमानस्य निष्कान्

शतमश्वान्प्रथतान्सद्य आदम् । ऋ० १।१२६।२

ता कोई प्रमाण नहीं मिलता कि निष्क राज्य या पचायन के अधिकार द्वारा प्रचलित किए जाते थे और उनपर उनके तत्त्व और मूल्य की प्रामाणिकता के सूचक सकेना की छाप होती थी।

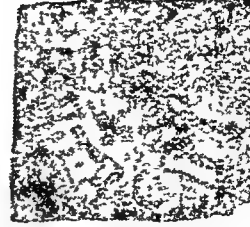
यदि हम यह मान भी लें कि ऐसा होता था तो भी हमारा यह कहना ठीक नहीं होगा कि वैदिककाल में मुद्रा का प्रचार था। निष्क या स्वर्णपिंडों का वणन केवल उदार राजाओं द्वारा दिए गए बड़े-बड़े दानों के वणन के ही प्रसंग में मिलता है। अधिकतर राजा तो साधारणतः गांधी का ही दान रत थे, सोने के निष्क केवल कुछ के द्वारा कभी-कभी दिए जाते थे। बेंची या शतनामा के प्रसंग में निष्क का कहीं उल्लेख नहीं है। वैदिककाल में अधिकतर ऋतुदेन वस्तु विनिमय की पद्धति द्वारा ही होते थे, केवल कहीं-कहीं गांधी का वणन विनिमय के माध्यम के रूप में आया है। माने के निष्क इस प्रकार के साधारण ऋतुदेन के लिये बहुत महंगे पड़ते थे। जनसाधारण की दैनिक आवश्यकताओं के लिये कबल ताँने और चाँदी के ही निष्के उपयोगी हो सकते थे, और इनका उल्लेख ऋग्वेद में नहीं मिलता है। क्योंकि सोना अधिकतर स्वर्णकणों के रूप में पाया जाता था, अतः ताराजू बटखर की वस्तु में वचने के लिये प्रायः उनके निश्चित तोल और सर्वसंबीहित मूल्यवाले खट बना लिए जाते थे, जो हिरण्यपिंड या निष्क कहलाते थे। किंतु वे राज्य द्वारा नहीं बनाए जाते थे, न संभजन उनका उपर उनका मूल्य के प्रमाणस्वरूप कोई संकेत जादि ही होते थे। अतएव उन्हें मुद्रा नहीं कहा जा सकता, यद्यपि उनमें से एक का नाम निष्क पीछे स्वर्णमुद्रा के लिये व्यवहृत होना लगा था। मिथ और जसोरिया जैसे अनेक प्राचीन देशों में भी उत्तन और समृद्धि पूरा सम्यक्ताएँ बिना मुद्रा की रह चुकी हैं। यही बात वैदिक भारत के विषय में भी थी।^१

१ मुद्रा का आविष्कार होने के शताब्दिया बाद तक फोनीशिया वालों ने निष्के नहीं बनाए, यद्यपि वे फारस और ग्रीस के निष्के काम में लाने रह गये।

—टी. गाल्ड वॉयनेज आव एशिया, पृ० ४



सिक्का—१



क

क—सामने से

ख

ख—पीछे से ।

सिक्का—२



सामने से ।

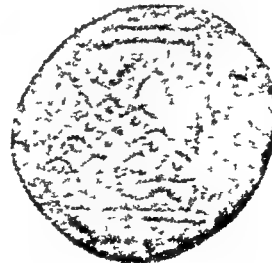
सिक्का—३



क—सामने से ; ख—पीछे से ।

महर्षिवंशी मान राजा का सीसे का सिक्का ,
तदाकार ; हैदराबाद संग्रहालय ।

सिक्का—४



क—सामने से ; ख—पीछे से ।

महर्षिवंशी यश राजा का सीसे का सिक्का ;
मस्की से प्राप्त ; तौल ०.९९२५ ग्रैन ;
आकार १.०१" ।

शिक्षक की मानसिक और सामाजिक स्थिति

सोहन खाला

शिक्षा का मुख्य उद्देश्य, पढ़ना, लिखना, गणित सिखाने के अतिरिक्त, सदा से चरित्र निर्माण रहा है। किसी भी शिक्षा-पद्धति में शिक्षा चरित्र की घुनी शिक्षक होता है। शिक्षक का कर्तव्य है कि यह ब्राह्मण के सामाजिक तथा नैतिक वनव्यसत्रयी उचित विवेक से युक्त, पूण, विकास प्राप्त नागरिक बनने में उनकी सहायता करे। शिक्षक और शिष्य की समता प्रायः सार्थ और पीछे न की जाती है। परन्तु मूल दृष्टि में विचार करने पर यह समता बहुत उपयुक्त नहीं प्रतीत होती। मार्ग और पीछे या मध्य भवना बाह्य है। मार्ग पीछे की वृद्धि के लिये अनुकूल परिस्थिति उत्पन्न करता है। वह उसकी गाम्भीर्य की वाट उाट भी करता है, और इस प्रकार पूरी तरह बढ़ने में पीछे का सहायता करता है। इस प्रकार शिक्षक से भी जाना की जाती है कि वह बालक की परिस्थिति का नियंत्रण एवं उसके विकास का पथ निर्देश करे। परन्तु यहाँ सब कुछ नहीं है। शिक्षक और शिष्य के व्यक्तित्व का आन्तर-सम्पर्क भी होता है। यदि शिक्षक केवल परिस्थिति का बाह्य नियंत्रण और निर्देशन तक ही अपने को सीमित रखे तो वह अधिक सफल नहीं हो सकता। चरित्र निर्माण में ठाम जोर स्थायी सकृता प्राप्त हो, इसके लिये यह आवश्यक है कि शिक्षक और शिष्य के बीच उनके व्यक्तित्व का सम्पर्क स्थापित हो। इस प्रकार का सम्पर्क स्थापित हुए बिना शिक्षक बालक के चरित्र पर कोई स्थायी प्रभाव नहीं डाल सकता।

मानव-जीवन का दो पक्ष होते हैं—बाह्य और आन्तरिक। मनुष्य अपने घर में रहकर परिवार के प्राणियों के साथ भिन्न भिन्न सत्रषा का निवाह करता है। कार्यालय में उसका जीवन दूसरे प्रकार का होता है, और गोष्ठी में उसमें भिन्न प्रकार का। परन्तु इन सबसे अतिरिक्त उसका एक और प्रकार का जीवन होता है—विचारों और भावों का आन्तरिक जीवन। उसके अपने आदर्श होते हैं, धारणाएँ होती हैं, विचार होते हैं और कल्पनाएँ तथा महत्वाकांक्षाएँ होती हैं। उसके हृदय में भय, प्रेम, ईर्ष्या, द्वेष और कामवासना आदि भी होती हैं। ये सब व्यक्ति की निजी संपत्ति हैं। उसके भीतर निम्न इनकी क्रिया-प्रतिक्रिया होती रहती है। इस अथायमुषी क्रिया के फल-स्वरूप मन का एक विशेष रूप विनमित होता है, जिसमें जीवन के प्रति हमारी भावना बनती है और जो बहुत अन्त में हमारे बाह्य आचरण के लिये उत्तरदायी होता है।

दो मनुष्यों के व्यक्तित्वों में संवध स्थापित होना सदा संभव नहीं होता। बरसों तक दो मनुष्य साथ-साथ रहे, फिर भी यह संभव है कि उन दोनों का संवध केवल ऊपर-ऊपर का ही रह जाए, उनके व्यक्तित्वों का कभी स्पर्श तक न हो पाए। व्यक्तित्व का संवध रासायनिक क्रिया की भाँति होता है। जब दो व्यक्तियों के व्यक्तित्व का संवध होता है तब दोनों परिवर्तित हो जाते हैं। मैं एक अत्यंत निपुण शिक्षक को जानता हूँ जो कहा करते थे कि “यह तो कोई भी मूर्ख सिखा सकता है कि दो और दो चार होते हैं। मुख्य बात तो शिष्य के व्यक्तित्व पर शिक्षक के व्यक्तित्व की छाप है।” यह कथन पूर्णतया सत्य है। कोई भी शिक्षक आंतर संपर्क के अभाव में बालक के चरित्र का निर्माण नहीं कर सकता।

शिक्षक और शिष्य, इन दोनों में साधारणतः शिक्षक का व्यक्तित्व बलवत्तर होता है। यदि दोनों में आंतरसंपर्क स्थापित हो तो शिक्षक की अपेक्षा शिष्य में ही परिवर्तन की संभावना अधिक है। अतः शिक्षक का चरित्र ऐसा होना चाहिए कि उससे बालक के चरित्र का उत्कर्ष हो, न कि अपकर्ष।

यदि हम शिक्षक के आंतरिक जीवन की ओर ध्यान दें तो मालूम होगा कि वहाँ एक तूफान चल रहा है। समाज का उसके प्रति जो व्यवहार है उसके कारण उसके व्यक्तित्व का पूर्ण विकास होना संभव नहीं है। वह आर्थिक चिंता से ग्रस्त रहता है। वह अनुभव करता है कि सामाजिक दृष्टि से वह उपेक्षित है और उसके महत्त्व का उचित स्वीकार नहीं किया जाता। उसका मस्तिष्क स्वस्थ है, परंतु जीवन की कठिनाइयाँ उसके मौलिक विचारों और क्रियाओं का दमन कर देती हैं। वस्तुतः वह एक ‘कुठित’ (या निराग) व्यक्ति है। क्या ऐसे व्यक्ति से स्वस्थ आंतरिक जीवन की आशा की जा सकती है? ऐसे अस्वस्थ मन का प्रभाव बालक के कोमल मन पर पड़ने का परिणाम निश्चय ही घातक होगा। आश्चर्य के साथ कहना पड़ता है कि आज के नवयुवक समाज में जो अनुशासनहीनता, उत्तरदायित्व का अभाव तथा अधिकारियों के प्रति विरोध की भावना पाई जाती है उसका अधिकांश असंतुष्ट शिक्षकों के साथ उनके संपर्क के कारण ही है।

यह प्रायः कहा जाता है कि शिक्षकों को उचित वेतन नहीं दिया जाता। यह निस्संदेह सत्य है। परंतु इसके साथ यह भी अवश्य स्मरण रखना चाहिए कि कुछ अपवादों को छोड़कर साधारणतः, शिक्षक-समाज धनलोलुप नहीं है। यह बात नहीं कि शिक्षकों को धन की आवश्यकता न हो। आवश्यकता है, पर वे लोभी नहीं हैं। उनमें से बहुसंख्यक ऐसे हैं जिन्हें यदि निश्चित रूप से सरलतापूर्वक जीवननिर्वाह भर के लिये नियत न्यूनतम भृति का प्रबंध हो जाय तो वे अपने बौद्धिक जीवन में ही संतुष्ट रहेंगे। हाँ, एक दूसरा कारण अवश्य है जिसके वश होकर शिक्षक कभी-कभी धन की माँग उपस्थित करता है। यह माँग स्वयं धन के हेतु नहीं बल्कि उस प्रतिष्ठा के लिये होती है जो धन के द्वारा प्राप्त होती है। दुर्भाग्य से वर्तमान समाज केवल रूपों के ही मूल्य में सब कुछ आँकना जानता है। पर यह समझना कठिन नहीं होना चाहिए कि जिन लोगों को बौद्धिक जीवन का रस मिल चुका है उन्हें उस उन्मादपूर्ण दौड़-झपट में आनंद नहीं आ सकता जो प्रभूत धन-संग्रह के लिये आवश्यक है। वास्तव में शिक्षक जो वस्तु चाहता है वह है सम्मान, और वह उसे समाज नहीं दे रहा है।

समाज की दृष्टि में ज़रूरी है कि जिस व्यक्ति को समाज नहीं है उसे पहले दाने से। समाज पीछे उभरकर प्राचीन आचार्यों का आदर देना है और उनसे साथ आकर उनके शिक्षा की तुलना करना है। यह कहना है—'आज के शिक्षकों में चरित्र नहीं है। यदि उनका चरित्र प्राचीन आचार्यों का सा हो तो उन्हें भी सम्मान प्राप्त हो सकता है।' इन तर्कों में एक मनोवैज्ञानिक दृष्टि है। जब कोई प्राचीन आचार्यों को प्रामाणिकता के भाव से देखता है तो वह अनजान में अपने का प्राचीन समाज का व्यक्ति समझने लगता है। वह यह भूल जाता है कि अब उस समाज का अस्तित्व नहीं है। वह यह भी भूल जाता है कि यदि प्राचीन आचार्य जो अपनी शिक्षा के लिए बहुत शर्तों और कष्टों के लिए हुए, छात्रों के साथ रहने, हाथ में कमरू और चिमटा सहित किसी दिन प्रातः उठकर बगैरे पर पधारें तो निश्चय ही चरणों में उन्हें निताल पाहर करेगा। उस आचार्य को जो आज के समाज में कोई स्थान नहीं है। तब, क्या यह शिक्षक के प्रति अपराध नहीं है कि उसका तुलना एक ऐसे व्यक्ति से की जाय जो हमारे समाज के लिये मृत्यु के बाद है? कुछ लोग कहेंगे—“तुमने त्रिपय का समझा नहीं। मुख्य बात आचार्य का वाहरी रूप नहीं, बल्कि उसका चरित्र और चरित्र है।” परन्तु मेरा विचार है कि प्राचीन आचार्य हमारे अक्षरों के संबंध में जो परामर्श दगा वह आज के साथ नहीं होगा। या तो वह क्षमता की उपक्षा करनेवाला आदमी होगा कहा जायगा अथवा उसे 'पलायनवादी' की उपाधि मिलेगी। अतः तब घादिर मनुष्या के लिये वह भी ही अच्छा समझा जायगा, परन्तु वह ऐसा व्यक्ति नहीं माना जायगा जिस महव का वाता में मग्न हो जा सक। तब यह कहना किना भिन्न है कि यदि आज के शिक्षकों का चरित्र प्राचीन आचार्यों के समान हो तो उन्हें भी सम्मान प्राप्त हो सकता है? यह तो प्रश्न को टालना है।

यह सत्य है कि प्राचीनकाल में प्राचीन आचार्यों का आदर होता था। ज़रूरी है कि समाज में जाने तक गया उन्हें महामन दाना था। ऐसा होने का कारण यह था कि तत्कालीन समाज की दृष्टि आचार्यमित्र थी। समाज जानता था कि आचार्य का द्वारा उसके छात्रों की उपरि ही होती है। इसमें वह उसका आदर करना था। वर्तमान समाज के आदर है—बहुमूल्य मंडकी के साथ, 'पूव' गारिया, रेडियो, वागीन, उत्तम काटि के 'फिनिश', वायुयान द्वारा भ्रमण, तथा पुराणा और मुद्रा प्रिया पर अधिकार। जो इन आदरों को प्राप्त करने में समर्थ हुए वे आज भी आदर पाते हैं। शिक्षक तो इनमें कोमा दूर है, कि उसका आदर क्या?

शिक्षण में आदर चरित्र की आशा करना भूल है। यह सत्य है कि प्राचीन गुरु का चरित्र प्रामाणिक होता था, परन्तु वे मर्यादा में रहते थे। अतः का शिक्षित बनाने की वनमान योजना के अनुसार बालक बालिका को शिक्षा देना आवश्यक होगा और इसके लिये छात्र शिक्षक का आवश्यकता होगी। आदर चरित्रवाले व्यक्ति छात्रों की मर्यादा में नहीं पाए जाते। यदि इतने शिक्षकों का चरित्र किसी प्रकार आदर हो भी जाय तो वह इस कारण 'आदर' नहीं माना जायगा कि उन प्रकार का चरित्र छात्रों मनुष्या का होगा। तब आदर और अधिक ऊँचे स्तर पर चरित्र जयगा और शिक्षक पर फिर चरित्रहीनता का दोषारोप किया जायगा।

चरित्र की इस माँग का एक मनोवैज्ञानिक कारण भी है। बहुत से लोग, जहाँ तक चरित्र का संबंध है, स्वयं जैसे होना चाहते हैं वैसे नहीं हैं। जो व्यक्ति के स्वयं प्राप्त करने में असफल रहे

है कि इन रमैनियों में कुछ अवश्य पुरानी है, पर बहुत-सी नई बनाई गई होगी। हमने अपनी पुस्तक 'कवीर'-साहित्य में सिद्ध किया है कि प्रथम सात आठ रमैनियों का सूर कवीरदास की मूल वाणी से भिन्न है और इनमें प्रतिपादित सृष्टि प्रक्रिया कवीर संमत नहीं है।

यद्यपि बीजक की कई प्रतियों में आरम्भ में ही आदिमंगल के छपने से बहुत लोग उसे बीजक का ही अंग समझते हैं तथापि आदिमंगल बीजक का अंग नहीं है। इसलिये इसमें प्रतिपादित-सिद्धांत बीजक के सिद्धांत नहीं कहे जा सकते। इसमें एक विशेष प्रकार की सृष्टि प्रक्रिया का वर्णन है। पुरानी टीकाओं में केवल विश्वनाथ सिंहजी की टीका में आदिमंगल छपा है। कवीरचौरावाले संस्करणों में उसका एकदम अभाव है। अनुरागसागर, श्वासगुजार, कवीर ममूर आदि जिन ग्रंथों के आधार पर उसे समझा जा सकता है, वे सभी धर्मदासी शाखा के ग्रंथ हैं। आदिमंगल दो जगह और छपा है—(१) कवीर-ममूर में और (२) साधु युगलानंद जी द्वारा सम्पादित सत्य कवीर की साखी में। दोनों ही ग्रंथ धर्मदासी शाखा से संबद्ध हैं। इसप्रकार आदिमंगल वस्तुतः धर्मदासी संप्रदाय का ही ग्रंथ है। वह कवीर और धर्मदास के संवाद के रूप में ही लिखा भी गया है। परवर्ती तो वह है ही; किंतु यद्यपि आदिमंगल धर्मदासी संप्रदाय का ग्रंथ है तथापि बीजक में ऐसे अनेक स्थल हैं जिनकी व्याख्या के लिये उस सृष्टिप्रक्रिया की जानकारी आवश्यक है जिसका प्रतिपादन इसमें किया गया है। काशी का कवीरचौरा संप्रदाय आदिमंगल की प्रामाणिकता में विश्वास नहीं करता। अपने ३० अगस्त, ४५ के कृपापत्र में कवीरचौरा शिरोमणि गुरुद्वारा के आचार्य श्री रामविलास साहेब ने मुझे बताया था कि सत्य कवीर के बीजक और साखियों की पुरानी प्रतियों में आदिमंगल नहीं मिलता। बीजक की रमैनियों में कई ऐसी हैं जो आदिमंगल में प्रतिपादित सिद्धांतों का समर्थन करती हैं। हमारा यहाँ यह इशारा नहीं है कि बीजक की रमैनियाँ आदिमंगल या किसी ऐसे ही ग्रंथ द्वारा प्रभावित हैं; अतएव परवर्ती हैं, बल्कि यह है कि वस्तुतः रमैनियों में कुछ ऐसी अवश्य हैं जो कवीरदास की अपनी लिखी हुई नहीं हैं।

हमने ऊपर अपना यह अनुमान प्रकट किया है कि दोहे चौपाइयों को रमैनी के रूप में सजाया गया होगा। कब से इस प्रवृत्ति का आरम्भ हुआ, यह विचारणीय प्रश्न है। बीजक की एक रमैनी आदि ग्रंथ में (गउडी ३०) है। परंतु वहाँ उसे 'राग गउडी' कहा गया है, रमैनी नहीं। स्वयं बीजक 'ज्ञान चौतीसा' को दोहा चौपाई में होने पर भी रमैनी नहीं कहता, जब कि कवीर ग्रंथावली की 'ख' प्रति में यह 'ज्ञान चौतीसा' कुछ पाठांतर के साथ 'रमैनी' कहा गया है। यही ज्ञान चौतीसा आदि ग्रंथ में भी प्राप्त है पर उसे वहाँ "गौडी पूर्वो, वावन आखरी" कहा गया है। इन संग्रहों को मिलाकर देखने से रमैनियों के बारे में कुछ अत्यंत महत्वपूर्ण नतीजों पर पहुँचा जा सकता है।

कवीर ग्रंथावली में कई रमैनियों से मिलती-जुलती रमैनियाँ हैं। पर अधिकांश रमैनियाँ भिन्न हैं। निम्नलिखित रमैनियों के कुछ अंश या मिलते-जुलते पद कवीर ग्रंथावली में प्राप्त होते हैं—

संख्या	बीजक	कवीर ग्रंथावली
(१)	रमैनी २० की साखी 'इच्छा के भव सागर'	तुल० पृ० २३३
(२)	रमैनी २२ —'अलख निरंजन लखै न कोई'	" " २३०

संख्या	बीजक	कवीर ग्रथावली
(३)	रमनी २६	—‘आपुहि कगना भए कुआला’ ” ” २८०
(४)	रमनी ३०	—‘आ भूले घट दरसन भाई’ ” ” २३९
(५)	रमनी ३५	—‘पडिन भूले पडि गुनि बेदा’ ” ” २०९
(६)	रमनी २९	—‘जिन बलमा बलि माति’ ” ” ”
(७)	रमनी ८०	—‘आदम आदि मुधी नहि पाई’ ” ” २०८
(८)	रमनी ५७	—‘खग खोजन को तुम परै’ ” ” २३०
(९)	रमनी ८२	—‘सुखरु त्रिष्ठ एक जात उपाया’ ” ” २०७
(१०)	रमनी ८३	—‘उन्नी बगइ छनिया बसा’ ” ” २३९

यह लक्ष्य करने की बात है कि जो रमनिया बीजक और कवीर-ग्रथावली में सामान्य रूप में मिलती है उनमें भिन्न २ मता की आलोचना है। इनमें या तो भ्रमग्रस्त जनता को भगवान का वास्तविक रूप बताया गया है या फिर पट्टदान के मानने वाला की, ब्राह्मण की, क्षत्रिय की, मुसलमान की, बाजी की आलाचना की गई है। परंतु स्पष्टित्व और ज्ञान महिमा का बताने वाली रमनिया न तो आदिग्रंथ में है और न कवीर ग्रंथावली में। कवीर ग्रंथावली की ‘र’ प्रति में कुछ पाठभेद का साथ समूचा ‘ज्ञान चातीमा’ रमैणी कहकर उद्धृत किया गया है। साधारण पाठन की कवीर ग्रंथावली और बीजक के पदा को पढ़ते समय यह अनुभव किए बिना नहीं रहेगा कि कवीर ग्रंथावली के पदा में भक्ति और आत्मार्पण का वेग अधिक है और बीजक में ज्ञान और ‘पारिव’ पर ज्यादा जोर दिया गया है। जो पद इन दोनों में समान रूप से प्राप्य है उनमें भी पाठांतर ऐसे हैं जिनसे बीजक में मानमाग की प्रवृत्ति स्पष्ट होती है और कवीर ग्रंथावली में भक्तिमाग की।

रमनिया की मध्या चारामी है। प्रायः प्रत्येक रमनी के अंत में एक माफी है। ऐसा जान पड़ता है कि रमनिया का लेखक अपने व्रतव्य की पुष्टि के लिये मद्गुरु के बचन की माफी या गवाही पदा कर रहा है। इस नियम का अपवाद कुछ थोड़ी ही रमनियाएँ हैं (नं० ३, २८, ३२, ४२, ५६, ६२, ७०, ८०)। एक अत्यंत मनोरंजक तथ्य यह है कि कभी २ रमैनी की चौपाइयां गुरुमुख वचन हैं, किन्तु मागिया जीवमुख या मायामुख या ब्रह्ममुख वचन। उदाहरण के लिये त्रिग्या (या तीग्या) टीका के अनुसार ठोड़ी रमैनी गुरुमुख वचन है पर उसकी साखी जीवमुख, दूसरी रमैनी गुरुमुख वचन है पर उसकी साखी मायामुख, २१वीं रमैनी की चौपाइयां तो मायामुख हैं, पर साखी ब्रह्ममुख है। इसीप्रकार आगे भी उद्धृत है। इस प्रकार व्यवय का क्या अर्थ हो सकता है समझ में नहीं आता। केवल एतिहासिक विकास को ध्यान में रखने से ही इसका कुछ समझाना ही संभव है।

मागरी प्रचारिणी-सभा की गोज के अनुसार कवीर वृत्त सब से पुराने हस्तलिखित ग्रंथ चार हैं—कवीर जी के पद, कवीर जी की साखी, कवीर जी की रमनी और कवीर जी के वृत्त। इनका लिपिकार म० १६४९ जार रचनाकाल सन् १६०० बताया गया है, पर खोज करने पर ये दोनों बातें निराधार प्रमाणित हुई हैं। श्री रामगुमार वर्मा ने जाधपुर में, जहाँ से सभा को इन पुस्तकों का स्थान मिला था, पुस्तकें भौंवाई, पर उनमें कवीर जी की रमैनी और ‘कवीर जी के वृत्त’

थे ही नहीं और जोधपुर राज्य-पुस्तकालय से प्राप्त हुए एक ग्रंथ को छोड़कर किसी भी ग्रंथ का लिपिकाल नहीं दिया हुआ है। अतः खोज रिपोर्ट का प्रमाण सदिग्ध है।^१

अब भिन्न २ संग्रहों में प्राप्य रमैनियों की तुलना करने पर हम कुछ निष्कर्ष निकाल सकते हैं:—

- (१) आदि ग्रंथ का संकलन संवत् १६६१ में हो गया था। उस समय तक 'रमैनी' शब्द का प्रचलन नहीं हुआ था। रमैनियों का भी किसी न किसी 'राग' के रूप में ही संग्रह किया गया था। यद्यपि बीजक के कुछ पद उसमें हैं, पर उसके विभाग के नाम भिन्न-भिन्न हैं।
- (२) सन् ईस्वी की अठारहवीं शताब्दी के अंत में 'रमैनी' शब्द का प्रचलन हो गया था और सन् १८२४ तक चलकर यह प्रवृत्ति चल पड़ी कि दोहा चौपाई छंदों में लिखित प्रत्येक वस्तु को 'रमैनी' कहा जाय। इसी समय कवीर ग्रंथावली की 'ख' प्रति लिखी गई थी जिसमें ज्ञान चौतीसा को भी 'रमैणी' कहा गया है।
- (३) बीजक में संगृहीत रमैनियों में ज्ञानमार्ग पर अधिक जोर दिया गया है और स्पष्ट मालूम होता है कि बीजक के लेखक के मन में अपने इर्दगिर्द के प्रचलित मतों के खंडन की प्रवृत्ति अधिक है।
- (४) बीजक में संगृहीत सृष्टितत्त्व संबंधी रमैनियाँ संवत् १८८१ तक पश्चिमी भारत में अज्ञात थीं।
- (५) गोस्वामी तुलसीदास जी की रामायण संवत् १६३१ में आरंभ की गई थी और संवत् १६८० तक अवश्य प्रचारित हो गई थी, क्योंकि इसी वर्ष गोस्वामी जी का देहांत हो गया था। इस प्रकार रामायण विक्रम की सत्रहवीं शताब्दी के अंत तक अत्यंत प्रभावशाली रचना हो गई थी। ऐसा जान पड़ता है कि इसी समय के पासपास इस सर्वग्राही ग्रंथ के प्रभाव से अपने संप्रदाय के अनुयायियों की रक्षा करने का प्रयास किया गया और कवीरदास जी के नाम पर उन दिनों जो दोहे चौपाइयाँ प्राप्त थी उन्हें रामायणी रूप में सजाया गया। संवत् १८८१ में ज्ञान चौतीसा को भी रमैनी ही माना गया था क्योंकि वह दोहा चौपाइयों की शैली में था।

ये निष्कर्ष कवीरपंथी साहित्य के अध्ययन में बहुत महत्वपूर्ण हैं।

पंचाग और सरकार

गोमुख प्रसाद

भारतवर्ष में पंचाग की मुख्य उपयोगिता यह है कि विवाह आदि के लिये शुभ मुहूर्त ज्ञात किया जा सके। जन्म समय ज्ञात होने पर फलित ज्योतिष द्वारा भविष्य भी बताने की चेष्टा की जाती है। परन्तु भारतीय पंचाग नाविकों के काम की वस्तु नहीं है। पाश्चात्य पंचाग से नाविक समय नापना है और समुद्र में अपनी स्थिति का ज्ञान प्राप्त करता है, परन्तु प्राचीन पद्धति में वने पंचाग इतने अगूढ़ होते हैं कि वे आधुनिक उपयोगों के लिये पूर्णतया निरक्षम होते हैं।

कांगो-नागरी प्रचारिणा सभा की ओर से पंचाग सन्तोषन के लिये एक समिति बनी भी थी, जिसके कणधार श्रीमपूर्णानन्द जी थे, परन्तु देश की राजनीतिक परिस्थिति उन दिनों कुछ ऐसी थी कि सारी शक्ति स्वर्गज्य प्राप्ति में लगाना आवश्यक था। इसलिये यह समिति कुछ विशेष काम न कर सकी।

परन्तु अत्र समय आ गया है कि सरकार स्वयं विदुषः वैज्ञानिक पंचाग बनाने का काम अपने हाथ में ले। अथ देशों में सरकार ही यह काम करती हैं। इंग्लैंड का नॉटिकल ऐलमनक ऑफिशियल सरकारी सम्पत्ति है जिसके अध्यक्ष इंग्लैंड के राजज्योतिषी हैं। यहाँ मेजर-प्रसिद्ध नॉटिकल ऐलमनक निकलता है। अमरीका से 'अमेरिकन एफिमरिस ऐंड नाटिकल ऐलमनक' निकलता है जिसकी गणना और प्रकाशन के लिये लगभग तीस वेतनभोगी सरकारी कर्मचारी हैं। जर्मनी में 'गर्मानर यारबुक' और फ्रांस में 'कनेमा देता' निकलता है, जो सभी नॉटिकल ऐलमनक की जाति के पंचाग हैं। सभी सरकारी प्रबंध से निकलते हैं।

इस अभिप्राय से कि एक ही गणना का विभिन्न देशों में अलग-अलग करने में व्यय की शक्ति नष्ट न हो पश्चिम के प्रधान देशों में सन् १९१७ में समझना हुआ था, जिसके अनुसार पंचाग के एक-एक अंग अलग-अलग देशों में तयार किए जाने हैं और सभी देश इन पृथक् पृथक् अंगों को लाभ उठाते हैं। उदाहरणतः सन् १९४९ के 'अमेरिकन एफिमरिस' के लिये मूल, चंद्रमा और ग्रहों की गणना ग्रिन्वीच (इंडन) में हुई, शनि के चलने की वरलिन में, २१३ तारा की गणना स्टारनेगल एम्प्लॉयमिन्ट यूनिवर्स ने की, बृहस्पति के उपग्रहों की गणना फ्रांस में हुई और नेप अमरीका में।

परंतु अमरीका की सरकार पूर्ण पंचांग की गणना स्वयं अपने देश में करा सकने के महत्व को अच्छी तरह समझती है। यह बात निम्न सरकारी आदेश से प्रत्यक्ष है, जो वर्षों तक अमरीकन एफिमेरिस में छपा करता था :—

The Secretary of the Navy is hereby authorised to arrange for the exchange of data with such foreign almanac offices as he may from time to time deem desirable, provided, that the work of the Nautical Almanac Office during the continuance of any such arrangement shall be conducted so that in case of emergency that entire portion of the work intended for the use of navigators may be computed by the force employed by that office, and without any foreign cooperation whatsoever: ...

ठीक ही है। यदि पंचांग की गणना के लिये विदेशियों का मुँह जोहना पड़े तो युद्ध छिड़ जाने पर क्या किया जायगा, तब तो अपने देश के जहाजों का चलना ही बंद हो जा सकता है; रेल और वायुयानों के संचालन में भी अत्यधिक कठिनाई पड़ सकती है।

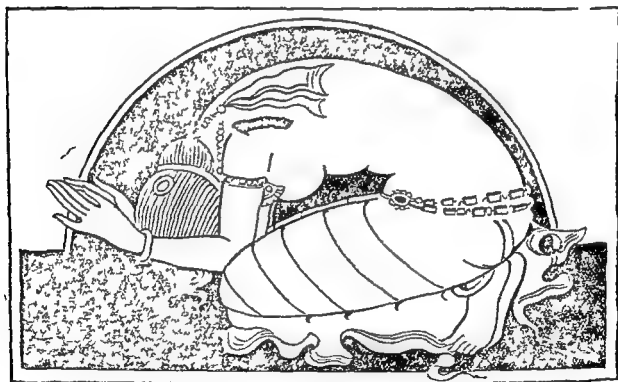
भारतवर्ष को भी पंचांग के मामले में अपने पैरों पर खड़ा होना चाहिए। अभी तक तो इंग्लैंड से आए नॉटिकल ऐलमनक से काम चल जाता है, परंतु कब तक हम दूसरों पर आश्रित रहेंगे। गत महासमर में नॉटिकल ऐलमनक काफी पहले से नहीं मिल पाता था। इसका परिणाम यह हुआ कि भारतीय पंचांगकार ग्रहण आदि की गणना के लिये नॉटिकल ऐलमनक की सहायता समय पर नहीं पा सकते थे। इससे उनके पंचांग या तो देर से छपते थे, या अशुद्ध रह जाते थे। ग्रहण की अशुद्धि तो साधारण जनता भी पकड़ लेती है। यदि पत्र में छपा है कि सूर्यग्रहण ३ वजे दिन से आरंभ होगा और वह २॥ या २ वजे ही आरंभ हो जाय तो लोग पत्र पर कैसे विश्वास करेंगे? इसलिये ग्रहणों की गणना नॉटिकल ऐलमनक से की जाती है, एकादशी, पूर्णिमा आदि तिथियों की गणना चाहे भले ही प्राचीन सूत्रों के आधारपर की जाय।

गुजरात के कुछ उत्साही ज्योतिषियों ने आधुनिक ज्योतिष के सूत्रों से (और जब नॉटिकल ऐलमनक मिल सकता है तब उससे) पंचांग निर्माण करना प्रारंभ कर दिया है। तिथि, नक्षत्र, योग आदि की गणना भी इन पंचांगों में आधुनिक ज्योतिष के आधारपर की जाती है। विश्वस्त सूत्रों से मुझे पता चला है कि इन पंचांगों की विक्री गुजरात में प्राचीन पद्धति पर बने पंचांगों से अधिक है। यह हर्ष की बात है, परंतु ये पंचांग गुजराती में छपते हैं। हिंदी में छपने वाले आधुनिक ज्योतिष पर आश्रित ऐसे पंचांग जिनका अच्छा प्रचार हो मेरे देखने में नहीं आए।

मेरी राय में भारतीय या प्राचीन सरकार को एक पंचांग-कार्यालय खोलना चाहिए जहाँ से हिंदी में ऐसा पंचांग छपे जिसमें आधुनिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये सब वैज्ञानिक सामग्री रहे और साथ-साथ पूजा-पाठ, विवाह आदि, तथा फलित ज्योतिष के लिये भी पर्याप्त सामग्री रहे। ऐसे कार्यालय में प्रारंभ में ५ वेतनभोगी विद्वानों से काम चल जायगा। पीछे विद्वानों की संख्या में आवश्यकतानुसार वृद्धि की जा सकती है। यदि साथ में आधुनिक ज्योतिष-वेधशाला रहे और ज्योतिष

सिद्धान्त के लिये विद्यालय भी हो, ता आर भी अच्छा होगा। यदि ज्योतिषाचार्य का उपाधि प्राप्त करने के पहले ब्राह्मण ज्योतिष का ज्ञान प्राप्त करना भी आवश्यक कर दिया जाय तो देश में ज्योतिष की उत्पत्ति मीमांसा हो सकती है, परन्तु यह मन चाह अभी हो, चाह पीछे, ब्राह्मण पंचांग की गणना और प्रकाशन के लिये एक पंचांग-आयोग सरकार की आर में गला जाना निम्न आवश्यक प्रतीत होता है।

आर इस आयोग के लिये कर्मी से बढ कर और स्तान कहीं हो सकता है ?



ऋग्वेद में नदी-स्तुति सूक्त की ऐतिहासिक व्याख्या

राजवली पांडेय

ऋग्वेद में नदी-स्तुति नाम का एक सूक्त (१०।७५) है। इसमें आप (जलो-नदियों) और विशेष कर सिन्धु नदी की स्तुति है। इसका ऋषि प्रैयमेध सिधुक्षित है। इसका नदी देवता है। सूक्त के जिन मंत्रों में नदियों के नाम आए हैं उनको नीचे उद्धृत किया जाता है ;

इमं मे गगे यमुने सरस्वति गुतुद्रि स्तोमं सचता परणया ।
असिक्न्या मरुद्वे वितस्तयाजिकीये शृणुह्या मुपोमया ॥ ५ ॥
नृष्टामया प्रथमं यातवे सजू मुसत्वा रमया ज्वेत्यात्या ।
त्व सिन्धो कुभया गोमती क्रुमु मेहत्वा मग्धयाभिरीयमे ॥ ६ ॥
ऋजीत्येनी हवनी महित्वा परिज्यामि भरने रजामि ।
अद्व्या सिन्धुरपसा पपस्तमाश्वान चित्रावपुषी व दर्शता ॥ ७ ॥
स्वश्वा सिन्धु सुरया मुवासा हिरण्ययी मुकुना वाजिनीवती ।
उर्गावती युवति मीलभावत्युताविवस्ते मुभगा मधुवृधम् ॥ ८ ॥

ऊपर के मंत्रों में आए हुए नदियों के नामों की सूची क्रमशः इस प्रकार दी जा सकती है।

- (१) गङ्गा (प्रसिद्ध)
- (२) यमुना (प्रसिद्ध)
- (३) मरुस्वती (मरुती)
- (४) गुतुद्रि (मतलज)
- (५) परणवी (गवी)
- (६) असिक्नी (चद्रभागा-वेनाव)
- (७) वितन्ता (जेलम)
- (८) मरुद्वे (६ और ७ की मिली हुई धारा)
- (९) आजिकीया (सभवतः सिन्धु का ऊपरी भाग)
- (१०) मुपोमा (मुवान)
- (११) नृष्टामा (अनिश्चित)

- (१०) सुमत्तु (सिंधु की एक महायुक्त नदी)
- (११) रमा (अनिश्चित)
- (१४) इवेत्या ,,
- (१५) सिंधु (प्रसिद्ध)
- (१६) कुभा (काबुल)
- (१७) गोमती (गोमल)
- (१८) कुमु (कुरम)
- (१९) मेहल्लु (अनिश्चित)

प्रायः विद्वानों ने नदियों के नामों से यह निष्कर्ष निकाला है कि जिस समय ऋग्वेद की रचना हुई थी उस समय आय लोग उत्तरभारत में पूर में गंगा से लेकर पश्चिम में काबुल तक के प्रदेश से परिचित थे, क्योंकि ऋग्वेद में सरस्वती और उसके पश्चिम की नदियों के नाम अधिक आए हैं और यमुना और गंगा के बहुत कम (गंगा का केवल एक बार), इससे अनुमान होता है कि आय लोग अधिकांश सरस्वती के पश्चिम में ही बसते थे और यमुना और गंगा के बारे में उन्होंने केवल सुन रखा था। जो लोग यह मानते हैं कि आय विदेशी थे और उन्होंने पश्चिमोत्तर दिशा में भारत में प्रवेश किया उनका यह भी कहना है कि इस सूत्र में नदियों की सूची से विदेशी आर्यों के आक्रमण और विस्तार का क्रम साफ़ होना है (१) जो लोग सप्त संधी प्रदेश (पञ्जाब, काश्मीर और सीमान्तप्रदेश) को आर्यों की आदिभूमि मानते हैं उनकी धारणा है कि सरस्वती के पश्चिम काबुल तक का प्रदेश आर्यों का मूल निवासस्थान था और पूर में यमुना और गंगा की ओर वे बढ़ने का प्रयास कर रहे थे।

ऊपर के निष्कर्षों में सब से बड़ा दोष यह है कि इनके समयक नदियों के क्रम पर बिल्कुल ध्यान नहीं देते, सूत्र में नदियों का क्रम पूर से पश्चिम की ओर है, गंगा सब से पूर की नदी और कुभा (काबुल) सब से पश्चिम की। यदि नदियों के क्रम का किसी जाति के विस्तार-क्रम से कोई संबंध है तो इससे यही अनुमान निकल सकता है कि जिस जाति का इन नदियों से सीधा हुई भूमिपर आवास था उसका विस्तार पूर्व से पश्चिम की ओर हुआ। यह स्वाभाविक है कि जब किसी वस्तुवा की गणना की जाती है तो पहले निकट और परिचित वस्तु से प्रारंभ कर गिनती शुरू कर कम परिचित पर समाप्त की जाती है। इस सूत्र में दिए हुए नदियों के क्रम से तो यही माना जाता है कि इस सूत्र का ऋषि यद्यपि सिंधु के किनारे पहुँच चुका था तथापि वह पूर की नदियों (गंगा, यमुना) से अधिक परिचित था। इसलिये नदियों की गणना गंगा से शुरू करता है। यदि आय इस देश में बाहर से पश्चिमोत्तर दिशा में आते हैं तो वे राप्ती से आए अथवा वे मूलतः सप्त संधी के निवासी थे तो बड़े आश्चर्य की बात है कि वे नदियों की गिनती कुभा (काबुल) या परणी (रावी) से न प्रारंभ कर गंगा से शुरू करते हैं। आर्यों को विदेशी या सप्त-संधी मानने वाले विद्वानों से नदी-स्तुति सूक्त की जो व्याख्या की गई, है वह निम्नदेह सदोष और भ्रष्ट है।

प्रस्तुत लेखक के मन में नदी-स्तुति सूक्त की ठीक व्याख्या करने के लिये दो बातें आवश्यक हैं—(१) पहले तो मन से यह धारणा निकालनी होगी कि आय विदेशी या सप्त-संधी थे

(२) दूसरे जिस देश में नदी-स्तुति सूक्त लिखा गया है उस देश की वैदिक व्याख्या की पद्धति का सहारा लेना होगा। वास्तव में वेद, जिसमें नदी-स्तुति सूक्त पाया जाता है, कोई ऐतिहासिक ग्रंथ नहीं है; उसका विषय काव्य, धर्म और दर्शन है; इसलिये उसमें जो ऐतिहासिक सामग्री मिलती है वह बहुत थोड़ी और आनुषंगिक है। वेद की ऐतिहासिक व्याख्या की कुजी वेद में नहीं, किंतु भारतीय साहित्य की दूसरी धारा इतिहास-पुराण में है। भारतीय परंपरा के अनुसार वेद का अध्ययन इतिहास और पुराण के सहारे करना चाहिए।

यो विद्याच्चतुरो वेदान्साङ्गोपनिषदोद्विज ।

न चेत्पुराण सविद्यान्नैव स स्याद्विचक्षण ॥

इतिहासपुराणाभ्या वेद समुपवृंहयेत ।

विभेत्यल्पश्रुताद्वेदो मामय प्रहरिष्यति ॥ पद्मपुराण ५।२।५०-२

(जो ब्राह्मण अंगों और उपनिषदों के साथ चारों वेदों को जानता हो किन्तु उसके पुराण का ज्ञान न हो तो उसको विचक्षण (योग्य) नहीं समझना चाहिए। वेद का अध्ययन इतिहास और पुराण की सहायता से करना चाहिए, वेद अल्पश्रुत (कम पढ़े लिखे इतिहास-पुराण जैसा प्रसिद्ध साहित्य न पढ़े हुए) से डरता है कि वह मेरे ऊपर प्रहार करेगा (—मेरा अशुद्ध अर्थ करेगा)।)

अब देखना है कि भारतीय इतिहास-पुराण से नदी-स्तुति सूक्त पर क्या प्रकाश पड़ता है। सूक्त का ऋषि प्रियमेध सिंधुक्षित् है। वेद में केवल नाम के अतिरिक्त और कोई परिचय इस ऋषि का नहीं है। पञ्चविंश-ब्राह्मण (१२।१२।६) में कहा गया है कि सिंधुक्षित् एक राजन्यर्षि (राजर्षि) था जो बहुत दिनों तक अपने राज्य से निर्वासित था, किंतु अंत में उसका पुनरावर्तन हुआ; परंतु ब्राह्मण-ग्रंथ से भी इस बात का पता नहीं लगता कि सिंधुक्षित् कहाँ का राजा था। सिंधुक्षित् के स्थान और समय का पता पुराण से लगता है। भागवत् पुराण के अनुसार भारतवर्षी पांचाल (गंगा-यमुना दोआब) के राजा अजामीढ के वंशज प्रियमेध आदि द्विजाति थे—

अजामीढस्य वश्या. स्यु. प्रियमेधादयो द्विजा । ९।२१।११

वैदिक ऋषि प्रियमेध सिंधुक्षित् अजामीढ का ही वंशज था। भारतीय इतिहास में राजकुमारों के निर्वासन और उनके द्वारा दूसरे प्रदेशों में विजय तथा राज्यस्थापन के कई उदाहरण पाए जाते हैं। इसमें कोई आश्चर्य नहीं यदि पाञ्चाल निवासी प्रियमेध सिंधुक्षित् गंगा के किनारे से चलकर पश्चिमी सयुक्त प्रांत और पंजाब की नदियों को पार करता हुआ सिंधु के किनारे पहुँचा हो और उसके पश्चिमी तट पर उतरकर उसमें पश्चिम से मिलने वाली सहायक नदियों से भी परिचित हो गया हो। सिंधु नदी की समृद्धि, अन्न, रथ, अन्न और युद्ध का जो वर्णन वह करता है उससे मालूम होता है कि वह सिंधु के किनारे विजेता के रूप में वर्तमान था।

मुख रथं युयुजे सिन्धुरश्विनं तेन वाजं सनिषदस्मिन्नाजौ ।

महान्ध्रस्य महिमा पनस्यतेऽदध्वस्य स्वयशसो विरप्तिनः ॥

—ऋग्वेद १०।७५।९

सिंधु नदी के विस्तार, गङ्गा और समझि देखकर सिंधुक्षिन् प्रभावित हुआ था, परन्तु जय नदिया की स्तुति उमने प्रारम्भ की तब उनकी गणना अपनी अधिकतम परिचित और मूलस्थान की निवृत्तन नदी गंगा से शुरू किया। इस प्रकार नदी-स्तुति सूत्र ग्रन्थमेध सिंधुक्षिन् की पश्चिमाभिमुख यात्रा का दानक है।

ग्रन्थमेध सिंधुक्षिन् जिस रूप में नदी-स्तुति सूत्र की नदियों से परिचित हुआ था उसी रूप से उसमें पहले और छोटे भी मयदेग की आर्यजातिया और राजवंश सरयू, गंगा और यमुना के किनारों में पश्चिम की ओर चलकर उमने परिचित हुए थे। आर्यजात के इस पश्चिमाभिमुख विस्तार का इतिहास भी पुराणा में सुरक्षित है। (देमिए मेरा लेख—पुराणिक डेटा आन दि आग्निनल होम आफ दि इण्डो-आयन्स, दि इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टर्ली, जिन्द २४ म० २ जून १९४८) प्रदान हो सकता है कि जब आप भारत मध्यदेश के निवासी थे और न केवल पश्चिम में परन्तु भारत के और भागों में भी उनका प्रसार हुआ था तब ऋग्वेद में भारत की ओर नदियों के नाम क्यों नहीं आते। इसका कारण यह है कि ऋग्वेद का भौगोलिक और ऐतिहासिक समय अपने समय के संपूर्ण भारत में नहीं था। ऋग्वेद की रचना आर्यजाति की उन शाखाओं ने की थी जो प्रायः गंगा-यमुना से चलकर पश्चिम की ओर फैली थी और जिनकी राजनीति और संस्कृति का केंद्र सरस्वती नदी हो गई थी। इसलिये स्वाभाविक था कि ऋग्वेद में गंगा के पश्चिमी प्रदेशों की नदियों के नामों का उल्लेख होता। आखिर तो यह है कि किस प्रकार विद्वानों ने नदी-स्तुति सूत्र में यह निष्कर्ष निकाला है कि इस सूत्र में वर्णित नदियों का रूप आर्यों के भारत के रूप में आक्रमण और उनके पश्चिम में पूर्व की ओर विस्तार का दानक है। निष्कर्ष तो यही है कि इसका उद्देश्य निकलना है। यदि इस सूत्र का कोई सरल और भारतीय परंपरा में समर्थित ऐतिहासिक अर्थ हो सकता है तो यह कि आर्यजाति की कुछ शाखाओं का विस्तार गंगा-यमुना के किनारों से पश्चिमोत्तर की ओर हुआ (कानून) तक हुआ था।



हमारा विश्व कितना पुराना है

अभिय चरण वैनर्जी

यह विष्व जिसके भीतर हमारी पृथ्वी की सत्ता एक बिंदु से भी छोटी है—कितना पुराना है, यह जानने का प्रयत्न करना वस्तुतः बहुत साहसपूर्ण कार्य है। यदि विश्व की कोई जन्म-पत्री होती अथवा उसके जन्मकाल का कोई विष्वसनीय लेखा होता तो बहुत सरलतापूर्वक हमें उसकी उम्र का पता चल जाता। दुर्भाग्यवश हमारे पास ऐसी कोई सामग्री उपलब्ध नहीं और हमें विश्व की अवस्था जानने के लिये हमारे प्रकार के साधनों का सहारा लेना पड़ेगा। वैज्ञानिक ढंग से इस प्रश्न का विवेचन होने के पूर्व भी प्राचीन ऋषियों ने काल की प्रगति नापने के क्रम बना रखे थे। कालक्रम जानने की सब से महत्वपूर्ण विधि हिंदुओं की है। हिंदू पुराणों के अनुसार चार युग मिलकर एक महायुग होता है और

$$१ \text{ महायुग} = ४३२०००० \text{ (सायन वर्ष)}$$

$$१ \text{ मन्वन्तर} = ७१ \text{ महायुग} = ३०६७२००० \text{ वर्ष} \\ = ३ \times १०^६ \text{ वर्ष (करीब-करीब)}$$

$$१ \text{ कल्प} = १६ \text{ मन्वन्तर} \times १५ \text{ सध्या} = १००० \text{ महायुग} = ४३२००००००० \text{ वर्ष} = \text{ब्रह्मा का एक दिन।}$$

ब्रह्मा अपने इस दिन की डकारों के अनुसार १०० वर्ष तक जीवित रहते हैं। इस प्रकार ब्रह्मा का जीवनकाल $४३२०००००००० \times ३६० \times १०० \times १$ (रात \times दिन) $= ३ \times १०^{१३}$ वर्ष

हुआ। इस कालक्रम के अनुसार वर्तमान कल्प अथवा सृष्टि का प्रारम्भ १,९७२,९४९,०४९ वर्ष अर्थात् २×१०^९ वर्ष पूर्व हुआ है। यहाँ यह बताना ठीक होगा कि सृष्टि के आरम्भ की यह हिंदू-गणना आधुनिक विज्ञान द्वारा की गई गणना के बहुत समीप आती है।

पश्चिमी यूरोप के बड़े पादरी (आर्क बिशप) जेम्स (१५८१-१६५६) ने 'ओल्ड टेस्टामेंट' की कहानियों से यह निष्कर्ष निकाला था कि सृष्टि का प्रारम्भ ईसा से ४००४ वर्ष पूर्व हुआ।

उम समय यदि रिगी वनानिक ने यह बताने का माहम किया कि 'ओल्ड टेस्टामेंट' के उक्त अविश्मन्तीय १ नौ वह घोर नास्तिक समयों जाता था।

प्रसिद्ध ज्योतिषविद एडमंड हग्री (जिम्मे नाम पर 'हली डमकेतु' का नामकरण हुआ है) हो पढ़ा वनानिक था जिम्मे मन् १७१५ ई० में विज्ञान के सहारे विश्व की उन्नत जानने का प्रयत्न किया। उसका यह अनुमान बहुत ठीक था कि मैदान में प्रह्वर आने वाली नदियाँ द्वारा निरन्तर नाल नाल लक्षणीय द्रव्य का इकट्ठा हो जाने का कारण ही समुद्रों का पानी गारा हो गया है और उनकी महामात्रों में पूँजीभूत जल की मात्रा के पान के आधार पर हम उनके जमकाठ का अंदाज लगा सकते हैं और साथ ही पृथ्वी के ठोस रूप धारण करने के बाल का भी हम पान हो सकते हैं। हग्री ने यह सब प्रकट किया कि प्राचीन ग्रीक विद्वानों ने इस बात का विष्कुल उत्प्रेष नहीं किया कि उम जमाने में समुद्र में दिनना पारापन था, अथवा उम समय में दो हजार वर्ष पूर्व उम समय के पानी के गारेपन के अन्तर के आधार पर यह गणना की जा सकती थी कि समुद्र के पानी की इतना गारा होने में कितना समय लगा होगा। लेकिन इस युक्ति से कुछ लाभ न होता क्योंकि हम अब यह जानते हैं कि २००० वर्ष के बाल में समुद्र के गारेपन में रव मात्र भी अंतर नहीं प्रतिभासित होता।

किन्तु इस बात का श्रवण हग्री को ही है कि वह पहला व्यक्ति था जिम्मे यह सुझाव उपस्थित किया कि "अभीतर जितना सोचा जा रहा है समाज उसमें वही अधिक पुगना है।" पर पृथ्वी का जने कितना अधिक समय बीत गया इसको पहचानने भगीभाति समयों का वास्तविक श्रेय पूँजी धारत्री जेन हट्सन को ही है। पृथ्वी के निर्माण का इतिहास घटनाओं के क्रम से दम तक में विभाजित किया जा सकता है और इही विभाजन के आधार पर उसकी उम आँका जा सकती है।

यह मानकर कि पृथ्वी धीरे धीरे ठडी होती जा रही है और पृथ्वी के केंद्र की ओर बढ़ने में समय का तापमान में बढ़ि जाती जाती है उसका हिसाब लगाकर केल्विन ने यह निष्पत्ति निकाली कि पृथ्वी की ऊपरी सतह का ठका होकर ठोस बन जाने में २ करोड़ और ४ करोड़ वर्ष के बीच का समय लगा होगा। केल्विन के इस निष्पत्तिको परी ने गलत बताया और उसने यह मुझा पन किया कि विश्व का निर्माण करीब ६०००० करोड़ वर्ष पूर्व हुआ होगा। हाल ही में (मन् १९६६ ई०) रेडियोमैट्रिक ने अपने एक निरूप में पृथ्वी के अन्तर की गर्मी के इतिहास पर प्राप्ता प्राप्त है और उन्होंने बहुत सुदूर दम से परी के अनुमान की पुष्टि की है। केल्विन की गणना गलत होने का प्रमाण कारण यह है कि उसने जमाने में रेडियम धर्मी पदार्थों का कुछ ना पान नहीं था। भूगर्भ में रेडियमधर्मी-तत्त्व विरल पद है जो सबका शय हो जाने का पृथ्वी की गर्मी बढ़ाने में महायत्न होत है। पृथ्वी उत्पन्न हो ठडी अवस्था में रही है नर भूगर्भ में स्थित रेडियोधर्मी पदार्थों की अनिश्चित गर्मी के कारण ठडे होने की गति बहुत ही धीमी है। इसलिए यदि पृथ्वी के जमाने ठडे होने की गति के आधार पर उसकी उम की गणना की जाय तो वह केल्विन के अनुमान में बहुत अधिक होगी चाहिए। स्ट्रुट (वर्तमान लॉर्ड रॉज) ने सबप्रथम यह मोक्ष की कि पृथ्वी के अन्तर प्रायः प्रत्येक भाग में चट्टानों के अदर रेडियमधर्मी पदार्थ पाए जाते



विशाल बुद्धिर्मातृ का मस्तक गुप्तकाल (ई० ५वीं शताब्दी) मथुरा से प्राप्त

—मथुरा संग्रहालय

८। पृथ्वी में जो कुछ गर्मी है वह केवल प्रारम्भ की गर्मी का अवशेष ही नहीं है बल्कि रेडियमधर्मों पदार्थों के कारण भी निम्न पृथ्वी की गर्मी के क्षय की कुछ जगह पर पुनः होती रहती है।

यदि किसी प्रकार यह मालूम हो जाय कि समुद्र के पानी में सम्मिलित लवण की मृण मात्रा क्या है तथा एतद्वय में नदियों द्वारा जितना नमक महासागरों में पहुँचता रहता है ता यह सरलतापूर्वक बताया जा सकता है कि समुद्र जितने पुराने दायें—हा, यह अवश्य है कि यह गणना इस विश्वास पर की जायगी कि प्रतिवर्ष नदियाँ द्वारा समुद्र में एक ही मात्रा में नमक डकड़ा जाता है। आजकल प्रतिवर्ष समुद्र के पानी में नदियाँ द्वारा करीब 15×10^{11} टन नमक आया जाता है। यह माना कि अतीत में इसी मात्रा में प्रतिवर्ष नदियाँ द्वारा नमक समुद्र को मिलता रहा है, गणना करनेपर ज्ञात होता है कि समुद्रों का निर्माण करीब २५ करोड़ वर्ष पूर्व हुआ होगा। पर पृथ्वी को बने बतने कम दिन नहीं हुए होंगे। इस त्रुटि का कारण यही है कि भूतत्त्व में भी नदियाँ द्वारा समुद्र का ठीक उतना ही नमक प्रतिवर्ष नहीं मिलता रहा है जितना आजकल मिलता है। सुदूरभूत में जितना लवण समुद्र में बहता आता था उसमें बहुत अधिक मात्रा आ जाता था। कारण यह है कि काठान में पहाड़ की शृङ्खलायें अग्रे ऊँची जाती गई हैं तथा अनविहीन मैदानों का क्षेत्रफल बढ़ने में अधिक बढ़ गया है। इसलिये नदियों को अब स्थूल अत्यधिक मात्रा में लवण उपलब्ध है। अतः यह संभव है कि समुद्रों का निर्माण २५ करोड़ वर्ष के बजाय २५० करोड़ वर्ष पूर्व हुआ हो।

रेडियमधर्मों पदार्थों के क्षय को ध्यान में रखते हुए इस संभव में अधिक विद्यमानता तथ्या का समर्थन किया जा सकता है। रेडियमधर्मों पदार्थों का क्षय जिस गति से होता है, यदि यह मान्य है तो चट्टानों में सीमा तथा उरानियम अथवा सीमा तथा थोरियम के अनुपात के सहारे चट्टानों की उम्र का ठीक-ठीक पता लगाया जा सकता है। परमाणुओं का परिवर्तन निम्न प्रकार से होता है।



प्रत्येक दशा में सीमा का एक निश्चित समस्थानिक (जाइसोटोप) होता रहता है। आजकल इन पदार्थों के विघटन के कारण सीमा के समस्थानिक जिस गति से बनते हैं इसका ज्ञान ही नहीं ज्ञान हम लोग को प्राप्त है। पर प्रश्न उठता है कि क्या सुदूर जमीन में भी इसी गति से सीमा के समस्थानिक बनते रहेंगे? सांभाव्यता इस बात की परीक्षा की जा सकती है कि काठान में समस्थानिक बनने की रीति में परिवर्तन हुआ है कि नहीं। ग्रनाइट के कुछ ऐसे प्रकार हैं जिनमें भारे माइनर कोंटैन्ट मिश्रण हैं और जिन्हें (फ्ल्यूओइडोहोलाइट) कहा जाता है। यदि बहुत अच्छी काटि की सुदृष्टीन के सहारे इनकी काटि का निरीक्षण किया जाय तो प्रमाणपूर्ण वृद्धि वृत्तों की एक वृद्धि ही बनारस शृङ्खला दिखाई पड़ेगी और प्रत्येक दीप्तिमड के वक्र में स्थित बहुत ही सूक्ष्म रेडियम धर्मों रवा (निम्न) मिलेगा। प्रत्येक दशा में प्रक्षिप्त होने वाले हेलियम के परमाणु अथवा अल्फाकण के कारण ही माइनर का रंग बाला हो जाता है। हर उक्त का अद्वयता रेडियमधर्मों परमाणु के अल्फाकणों की पहुँच का धोतक है। श्री जी० एच० हैडसन ने बहुत ही सावधानीपूर्वक

इन वृत्तों की सीमा का माप किया है और उन्होंने पता लगाया है कि वे वृत्त जो एक अरब वर्ष से भी अधिक पुराने हैं ठीक उतने ही प्रभापूर्ण हैं जितने कि वे वृत्त जो अपेक्षाकृत कम समय की चट्टानों में पाए जाते हैं। इस तथ्य से यह निष्कर्ष निकला कि वृत्तों के अर्द्धव्यास तथा अल्फाकणों की गतिसीमा (रेंज) समान हैं और भौतिक स्थिरांक बदले नहीं हैं।

इस प्रकार यह जान लेनेपर कि रेडियमधर्मी पदार्थों में सीसा के समस्थानिकों के बनने की गति चिरकाल से एक ही जैसी रही है, यह ज्ञात करना सरल हो जाता है कि सीसे की वर्तमान मात्रा कितने दिनों में इकट्ठी हुई होगी। यूरेनाइट की चट्टानों में निहित सीसे की मात्रा के आधार पर हिसाब लगाने से यह मालूम होता है कि हमारी पृथ्वी कम से कम १ अरब वर्ष पुरानी है। यदि हम यह मान ले कि पृथ्वी के निर्माण के समय इसमें सीसे के समस्थानिक Pb^{232} विलकुल नहीं थे और धीरे-धीरे U^{238} २३२ के विघटन के कारण इनका समावेश होता गया है तो पृथ्वी के अधिक से अधिक ५४०० करोड़ वर्ष पुरानी होने का प्रमाण मिलता है। प्रसिद्ध भूगर्भ-शास्त्री आर्थर होल्म्स का कहना है कि इस बात की अधिक संभावना है कि हमारी पृथ्वी ३३५ करोड़ वर्ष पुरानी है।

पृथ्वी की उम्र की सीमा निर्धारित कर लेने के बाद अब हम अपने विश्व की उम्र के विषय में विचार करेंगे। पर हमारा विश्व तो पृथ्वी की तरह एक छोटा-सा पिण्ड है नहीं। पृथ्वी से लाखों करोड़ों गुने बड़े तारे अरबों की संख्या में इस विश्व में बिखरे पड़े हैं और इन तारों के बीच कोटि-कोटि पृथ्वी को एक कोने में छिपा रखने की क्षमतावाले भयंकर रिक्तस्थान पड़े हैं। अपने इस आश्चर्यजनक विश्व के भीतर किस प्रकार के कितने तारे कहाँ-कहाँ हैं, इसका भी समुचित ज्ञान हमें नहीं है। अतः विश्व की उम्र निर्धारित करना दुष्कर कार्य है। परं अपने विश्व के विषय में एक अच्छी बात यह है कि इसमें बिखरे हुए तारे सर्वथा स्वतंत्र नहीं हैं। जगह-जगह इन तारों के संघटन हैं अर्थात् अनेक तारों के बड़े-बड़े यूथ या समुदाय हैं। तारों के इन समुदायों को नीहारिका कहते हैं। इन नीहारिकाओं की उम्र के विषय में जानने के लिये हमारे पास कुछ उपयोगी ज्ञान है और उन्हीं के आधार पर हम इस विश्व की उम्र की भी सीमा निर्धारण करेंगे। हम उस नीहारिका के विषय में चर्चा करेंगे जिसमें पृथ्वी आदि ग्रहों को लेकर हमारा सूर्य भी सम्मिलित है। जिस किसी ने अंधेरी रात में निर्मल आकाश पर दृष्टि डाली होगी उसने आकाश-गंगा को अवश्य देखा होगा। आकाश-गंगा एक प्रभापूर्ण मेखला की तरह व्योम में फैली रहती है। मनुष्य की कल्पना ने आकाश-गंगा को लेकर बहुत-सी कथाओं की सृष्टि की है। यूनानियों की यह धारणा थी कि ज़ुपिटर ने जब देवताओं की परिषद् बुलाई थी तब देववृंद इसी मार्ग से गए थे। इस मार्ग के दोनों ओर देवताओं के भव्य प्रसाद बने हुए हैं तथा देवनिवास से हटकर साधारण जनो के रहने के स्थान हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि यह कल्पना अधिक चमकीले और कम चमकीले तारों को लेकर की गई है। आधुनिक ज्योतिष-शास्त्र ने आकाश-गंगा के विषय में अधिक यथार्थवादी दृष्टिकोण से काम लिया है। आकाश-गंगा में निरंतर परिवर्तन हो रहे हैं, पर ये परिवर्तन इतने धीरे-धीरे हो रहे हैं कि मनुष्य के जीवनकाल में इनको परखना बहुत कठिन है। इसी आकाश-गंगा के एक किनारे हमारा सूर्य भी अपने आश्रित ग्रहों के साथ घूम रहा है। यह नीहारिका अपने केंद्र की धुरी के चारों ओर कुम्हार के चक्के की तरह घूम रही है। इसके भीतर सूर्य से भी बड़े-बड़े तारे और छोटे-बड़े कई तरह के नक्षत्र-समूह भरे पड़े हैं। आकाश-गंगा की ही भाँति और भी नीहारिकाएँ विश्व में हैं। यहाँ हम यह जानने का प्रयत्न करेंगे कि आकाश-गंगा कितनी पुरानी

है। जितने समय में हमारा सुय आकाश-गंगा के केंद्र के चारों ओर एक चक्कर पूरा करता है उतने समय को हम एक ग्रह-वर्ष कहेंगे। एक ग्रह वर्ष बीस करोड़ साधारण वर्षों के बराबर होता है।

आकाश-गंगा के भीतर के सभी तारे तथा नक्षत्र-समूह निरंतर घूम रहे हैं। इनके घूमने की गति और कक्षा भिन्न भिन्न हैं, लेकिन अपने भ्रमण-काल में ये नक्षत्र-मंडल एक दूसरे की गति का प्रभावित करते रहते हैं। आकाश-गंगा के बनने के समय उनके नक्षत्रों की जो गति तथा कक्षा रही होगी उनमें आज बहुत परिवर्तन हो गए होंगे। वस्तुतः घूमने के क्रम में जब एक तारा दूसरे तारे के अथवा एक नक्षत्र-समूह के समीप आ जाता है तो आपस में गति तथा ऊर्जा (एनर्जी) का आदान-प्रदान हो जाता है और यदि बिना किसी ध्वंस के घूमने का यह क्रम चिरकाल तक चलता रहा, तो इन तारों की गति शक्ति एक दूसरे के बराबर होनी चायगी। इस प्रकार आकाश-गंगा की संपूर्ण गति-शक्ति का सभी तारों में समान वितरण होने के लिए कम से कम 5×10^{11} वर्ष लगेंगे। निरीक्षण करने से पता चलता है कि आजकल आकाश-गंगा के भीतर के विभिन्न तारों और तारक-समूहों की गति शक्ति में बहुत भिन्नता है। 'बी'—परिवार के तारों की गति-शक्ति 'के' तथा 'एम्' परिवारों की गति-शक्ति के आधे से भी कम है। परिवर्तनशील तारों की गति-शक्ति अपने ही समान के साधारण तारों से करीब २५ गुना अधिक है। इस प्रकार भिन्न भिन्न तारों की गति में बहुत अंतर है और इस गति-वैपरीत्य से यह निष्कर्ष निश्चय है कि आकाश-गंगा को इस तरह चक्कर कराने हुए बहुत दिन नहीं हुए होंगे।

आकाश-गंगा का केंद्रक इसके भीतर बिखरे हुए सभी नक्षत्र-समूहों को अपनी ओर आकृष्ट करता रहता है। यदि किसी नक्षत्र-समूह के तारे एक दूसरे के काफी समीप हुए तो उनके आपस में आकर्षण की प्रचलता के कारण नीहारिका के केंद्रक का आकर्षण उनमें किसी प्रकार का विघटन आना तो नहीं कर सकती, पर यदि किसी नक्षत्र-समूह में तारों का घनत्व कम हुआ, तो धीरे-धीरे केंद्रक के आकर्षण के कारण उनमें विघटन हो जाता है और कालांतर में वह नक्षत्र-समूह समाप्त हो जाता है। अधिक घनत्ववाले नक्षत्र-समूहों में विघटन अभी होता है जब वे अपनी अबाध दौड़ में अन्तर्मात्र किसी दूसरे नक्षत्र-समूह के पास आ जाते हैं। पर इस प्रकार की दुष्टता बहुत समय बाद ही हो सकती है। अधिक घनत्ववाले नक्षत्र-समूहों का औसत जीवनकाल प्रायः 10^{11} वर्ष होता है। पर उन नक्षत्र-समूहों का धूम्र जिनका घनत्व करीब-करीब (प्लूटो-डॉल) कृत्तिका के समान है अपेक्षाकृत कम समय में हो सकता है। उनका औसत जीवनकाल करीब १५ ग्रह वर्ष तक है। इस प्रकार के नक्षत्र-समूहों की संख्या आजकल करीब ७०० के है जिससे यह निष्कर्ष निकालना संभव है कि आकाश-गंगा का बनने बहुत दिन नहीं हुए होंगे अथवा इस प्रकार के तारक-समूह इतनी अधिक संख्या में न पाए जायें।

आकाश-गंगा के बाह्य स्थित कुछ प्रकाशमेघों की गति का निरीक्षण करने के बाद अपनी नीहारिका के 10 अरब वर्ष पुरानी होने का विम्वयजनक पर विम्वयमयी प्रमाण मिलता है। २८ साल पहले पैरमिस्टाफ तथा माउन्ट-विल्सन वेधशाला के ज्योतिर्विदों ने देखा कि आकाश-गंगा के बाह्य अपेक्षाकृत घूमने की नीहारिकाओं के वर्णानुक्रम में कुछ अद्भुत रचना है। इनके वर्णानुक्रम कुछ सूर्य के वर्णानुक्रम के समान हैं। ये पर इनमें एक विशेष बात थी। आकाश-गंगा के वर्णानुक्रम में यह पाया गया कि वर्ण-पट के लाल किनारे की ओर अवशोषण रेखा विम्वय गई है। साथ ही

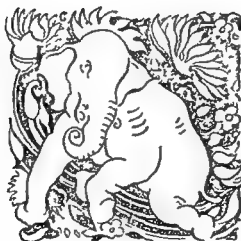
जितनी ही अधिक धुंधली नीहारिका थी उतनी ही अधिक अवशोषण रेखा खिसकी हुई मिली। अधिक दूरवाली नीहारिकाओं के वर्णानुक्रम में तो आयनित (आयनाइज्ड) कैल्शियम की रेखा जिसे एगस्ट्रॉम की ३९३३ इकाइयों पर रहना चाहिए, ४३४१ इकाइयों पर थी, जहाँ साधारणतया हाइड्रोजन रेखा रहती है। डॉप्लर के सिद्धांत के अनुसार इस व्यतिक्रम की यही मीमांसा है कि ये दूर की नीहारिकाएँ हमलोगों से और दूर हटती जा रही हैं और नीहारिकाओं का यह संपूर्ण लोक ही फैलता जा रहा है। यदि अवशोषण-रेखा का लाल किनारे की ओर हटना प्रसरण की गति का द्योतक है तो सापेक्षवाद के सिद्धांत के अनुसार दूर हटने की गति और दूरी में जो संबंध है उसके आधार पर गणना करने से यह निष्कर्ष निकलता है कि हमारे विश्व का प्रसरण आज से करीब ३ अरब वर्ष पूर्व प्रारंभ हुआ। यह सन्तोष का विषय है कि दूसरी विधियों द्वारा स्वतंत्र रूप से हिसाब लगाने के बाद विश्व के लिए जो जीवनकाल आता है वह इसके बहुत समीप है। पर इससे यह नहीं समझना चाहिए कि यह अनुमान सर्वथा ठीक है और इसमें किसी प्रकार की त्रुटि नहीं। वस्तुतः इस तर्क में कई दोष हैं। विश्व के प्रसरण शील होने के सिद्धांत को सापेक्षवाद का समर्थन अवश्य प्राप्त है पर इसी प्रकार सापेक्षवाद न फैलने वाले तथा स्पंदनशील (आसिलेटिंग युनिवर्स) की भी पुष्टि करता है।

होता क्या है कि हमलोग प्रयोगशालाओं के अनुभवपर प्रतिपादित होने वाले परमाणु-विज्ञान तथा विकिरण के सिद्धांतों का प्रयोग किसी प्रकार के मुधार की स्पष्ट आवश्यकता के बिना ही इन नीहारिकाओं के साथ भी करते हैं। लेकिन यह जरूरी नहीं है कि ये नियम उमी सचाई के साथ इन नीहारिकाओं के संबंध में भी लागू हों। जैसे अवशोषण-रेखा का लाल किनारे की ओर हटने का बहुत ही स्पष्ट अर्थ यह लगाया जायगा कि विश्व प्रसारणशील है उसी तरह इस बात की मीमांसा दूसरे ढंग से भी हो सकती है। प्रयोगशालाओं में क्वैतम की शक्ति सेकंड के कुछ हिस्से तक ही रहती है, हमारी नीहारिकाओं में यह शक्ति कई हजार वर्ष तक रह सकती है। लेकिन यदि क्वैतम की शक्ति का बहुत ही धीरे-धीरे क्षय हो रहा हो तो यह संमत है कि हमें उस क्षय का अपनी प्रयोगशालाओं में अथवा नीहारिकाओं में किसी प्रकार का आभास न मिले। पर यदि प्रकाश-रश्मि एक करोड़ वर्ष की यात्रा करती रहे तो क्वैतम की शक्ति का यह ह्रास निश्चय ही इतना अधिक हो जायगा कि इसका रंग कुछ लाल होने लगेगा। हाल ही में गति के संबंध में एक ऐसे नियम का गोघ हुआ है जो यह बताता है कि समय के बढ़ने के साथ फैलने की गति क्षीणतर होती जाती है। तो भूतकाल में फैलने की गति अधिक थी और अब क्रमशः कम होती जा रही है। इस आधार पर गणना करने से विश्व के फैलने का समय १ अरब वर्ष पूर्व प्रारंभ होता है।

आकाश-गंगा के बाहर स्थित तारों के सघटन के गति-विज्ञान का अध्ययन करने के बाद यह निष्कर्ष निकलता है कि हमारी नीहारिका के बनने की अधिक कालवाली अवधि ही ठीक है। पर द्युवर्ग का कहना है कि नीहारिकाओं के कई यूथ होने से हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि ये सभी नीहारिकाएँ १००० अरब वर्ष से अधिक पुरानी नहीं हैं। श्वेत बौने तारों का अध्ययन करने से लंबी अवधि वाला ही अनुमान ठीक जँचता है पर यह भी कहा जाता है कि ये तारे विश्व का फैलाव प्रारंभ होने के बहुत पहले ही बन गए थे। फिर हम यह भी देखते हैं कि आकाश-गंगा के भीतर धूलिकण और गैसें भरी हुई हैं। यदि आकाश-गंगा बहुत पुरानी होती, तो ये गैसें और धूलिकण अब तक ठोस तारों में समा गए होते। उनकी उपस्थिति अल्पकाल वाली अवधि की पुष्टि करती है।

पनेष न रेडियमधर्मिता के आधार पर गणना करके यह परिणाम निवाला है कि उन्नामन (मिटियोगाइट्स) का जन्म अधिक से अधिक ७ अरब वर्ष पहले हुआ होगा। रमेल का कहना है कि हमारी पृथ्वी में रेडियमधर्मिता द्रव्य की उपस्थिति इस बात की साक्षी है कि हमारी पृथ्वी १० अरब वर्ष से अधिक पुरानी नहीं हो सकती। यह अवधि संपूर्ण और परिवार के लिए भी लागू होती है।

मेरी अपनी यह धारणा है कि यह विश्व फैला भी है और विकृता भी है। सापक्षवाद का मित्रात भी इस मन की पुष्टि करता है। इस समय यह विश्व फैल रहा है और फलने का यह क्रम प्रायः १० अरब वर्ष पूर्व प्रारंभ हुआ। ऐसे जाने तारों में कुछ का निर्माण अनमान प्रमत्त के पूर्व ही हुआ था। वस्तुतः हमारे विश्व के जीवनवाले का न तो कोई आदि है और न अंत।



दक्षिण में शक संवत् का प्रसार

वा० वि० मिराशी

ऐसा परंपरागत विश्वास है कि दक्षिण भारत के अधिकांश भागों में सप्रति प्रचलित शालिवाहन शक (संवत्) की स्थापना ई० प्रथम शतक में शालिवाहन नामक राजा ने की। यह भी माना जाता है कि यह शालिवाहन पैठण नगर में राज्य करता था। पुराण, कथासरित्सागर, बृहत्कथामंजरी जैसे संस्कृत ग्रंथों और जैनो के कल्पप्रदीप तथा निर्मुक्ति आदि टीकाग्रंथों में पैठण के सातवाहन राजा का नाम आया है। कहा जाता है कि यह सातवाहन और शक-संस्थापक शालिवाहन एक ही थे। सातवाहन एक कुल का नाम था और उसका संस्थापक सातवाहन नामक राजा था, इसीलिये उसका यह नाम पड़ा। सातवाहन की दो मुद्राएँ प्रकाशित हो चुकी हैं और तीसरी मुद्रा हाल में ही प्राप्त हुई है, वह भी शीघ्र ही प्रकाशित होगी। परंतु इनसे यह विदित नहीं होता कि इस सातवाहन राजा ने किवा उसके किसी वंशज ने सप्रति दक्षिण में प्रचलित शालिवाहन शक संवत् को प्रचलित किया होगा। कारण, यदि ऐसा होता तो इस वंश के एकाध शिलालेख में तो इस संवत् के अनुसार काल-गणना की होती। परंतु सातवाहन के किसी भी लेख में इस काल का उल्लेख नहीं है। शकसंवत् के साथ शालिवाहन राजा का नाम भी ई० चौदहवें शतक में अर्थात् इस संवत् की स्थापना के १३०० वर्षों के अनंतर विजयनगर के राजा हरिहर के ताम्रपत्र में पहलेपहल आता है। इसके पूर्व के सभी लेखों में इस काल को शककाल किवा शक-नृपकाल कहा है और इसके वर्ष का शकवर्ष, शक-नृपति-संवत्सर अथवा शक-नृपति-राज्याभिषेक-संवत्सर नाम से उल्लेख किया है। इससे यह स्पष्ट है कि यह संवत् किसी शकनृपति ने प्रचलित किया और कई शतकों के अनंतर इसमें शालिवाहन का नाम जोड़ा गया।

इस शककाल का संस्थापक शक राजा कौन और कहाँ हुआ इस विषय में विद्वानों का मतभेद है। तथापि अनेक शोधकों का मत है कि वह कुषाणवंशी राजा कनिष्क रहा होगा। कनिष्क का विस्तृत साम्राज्य उत्तर भारत में वायव्य सीमाप्रांत से मगध तक फैला हुआ था। उसके द्वारा स्थापित संवत् का उपयोग ह्विष्क, वासुदेव इत्यादि उसके वंशजों ने अपने शिलालेखों में किया है। यह राजा शकवंशी न होकर कुषाणवंशी था यह सत्य है, परंतु इतर भारतीय संवत्तों के समान इस संवत् का 'शक' नाम आरंभ के लेखों में नहीं आता। वह साढ़ेचार सौ वर्ष के बाद के लेख में

पहचान आता है। जिस प्रकार आभीरा द्वारा स्थापित मवत् का पीछे कर्चुरि राजाओं द्वारा उप
योग किए जाते हैं। यह कर्चुरि नाम का, उम्मी प्रमाण इस मवत् का भी पीछे का राजाओं द्वारा उप
योग किए जाने का नाम पड़ा।

मुपनिषद् का अर्थ होने पर उत्तर में इस मवत् का घरे धीरे मकोर होता गया। मध्य
हिंदुस्थान में राज्य करने वाले राजा मध के पुत्र लेख द्वारा में प्राप्त हुए हैं, उनमें एक विनिष्ट
सर्व का उपयोग किया हुआ मित्ता है। वह भी यह का मवत् हा होगा, यह प्रमाण लेख में
अथवा दिखलाया है। गुप्त सम्राट समुद्रगुप्त द्वारा इस राजा का उच्छेद किए जाने पर इस मवत्
का मध्यभारत में भी छाप हुआ गया। इसके पश्चात् मालवा और काठियावाड़ में राज्य करनेवाले
क्षत्रियों के निगलना में और मुद्राओं पर इस मवत् के रूप दिए हुए हैं। ये रूप का मवत् के, इस
विषय पर विद्वानों का ऐसा मत है। कुछ का ता यह मत है कि इन क्षत्रियों का मूलभूत चपट
ही इस मवत् का चलनेवाला रहा होगा। परन्तु यह मत सत्य नहीं प्रतीत होता। कारण यह है
कि चपट कितना भी हो ता महागुप्त अथवा प्रातधिपति ही था। नर इसमें मदद नहीं कि
उनने किसी सम्राट का स्वामिन् स्वीकार किया था। उस अपना निजी मवत् चलाने की स्वतंत्रता
नहीं थी। इसके बहुत बर के यही मत समुचित प्रतीत होता है कि उसका ममाद् कनिष्ठ ही
रहा होगा और कनिष्ठ के द्वारा स्थापित मवत् का ही उत्तर्य उसके प्रातधिपति चपट तथा उसके
वर्गा के रूप में किया गया है। क्षत्रियों का उच्छेद द्वितीय समुद्रगुप्त विजयान्ति ने ई० ५५०
शताब्दी के अंत में किया। उसके पश्चात् का मवत् का उत्तर भारत से मरवा लाया हुआ गया और
उमरी जगह पहले गुप्त मवत् ने और पीछे विजय मवत् ने ले ली।

केवल दक्षिण में यह का मवत् धीरे-धीरे स्वयं फैला गया। उत्तर महाराष्ट्र में कुछ का
तक मवत् और महमूद, इन दो अथवा क्षत्रियों का राज्य था। महमूद के निगलेख में दिए हुए
६० और ६६ वर्ष इस का सर्वत् के ही होने चाहिए। महमूद के रूप नामित, वाले इत्यादि स्थानों
में पाए गए हैं। मातवाहन वर्गी गौतमीपुत्र ने इस महमूद का पराभव किया और इसने क्षत्रिय
का का मूल उच्छेद किया। इसके बाद ई० दूसरे शताब्दी में यह का मवत् कुछ फाल के
लिए महाराष्ट्र से लुप्त हो गया और उसी जगह आभीरा द्वारा लगभग २५० ई० में स्थापित
एक दूसरे मवत् ने ले ली। आभीरा व साम्राज्य विस्तार के साथ-साथ उनमें सर्वत् का प्रचार
उत्तर महाराष्ट्र, काण और गुजरात प्रांत में हुआ। पीछे कर्चुरि राजाओं द्वारा अपनाए जाने पर
वह विद्वद में भी कुछ का तब प्रचलित रहा। ई० मानवी शताब्दी में बदामी के चालुक्यों द्वारा कर्च
चुनिया का पराभव होने पर इस आभीर अथवा कर्चुरि सर्वत् का दक्षिण से धीरे-धीरे रूप हुआ
गया।

बदामी चालुक्यों ने का मवत् का आदर किया। पूर्व ग्रन्थानुसार ई० दूसरी शताब्दी में
यह मवत् उत्तर-महाराष्ट्र से लुप्त हो गया। इसके बाद का इस मवत् का प्रथम ज्ञात रूप ४६५
(ई० ५४३) है जो चालुक्य सम्राट प्रथम पुलकेशी के बदामी के रूप में मिलता है। चालुक्यों का
साम्राज्य ई० मानवी शताब्दी में महाराष्ट्र, काण, गुजरात और आंध्र प्रांत में फैला और उसने साथ
ही साथ इन मवत् का प्रचार भी इन प्रांतों में हुआ। तब से आज तक इन प्रांतों में एक सर्वत्
अविच्छिन्न रूप से प्रचलित है।

ई० दूसरी से छठी शती के बीच के काल का इस संवत् का कोई लेख अभी तक प्राप्त नहीं हुआ है। इस काल में इस संवत् का उपयोग कौन करता था, यह प्रश्न अब भी अनिर्णीत है। इस विषय की थोड़ी नवीन जानकारी प्रस्तुत लेख में देने का प्रयत्न किया गया है।

यह सत्य है कि ई० तीसरी शती से वदामी के चालुक्यों ने शक संवत् को अंगीकार किया, परंतु वे इसे अपना संवत् नहीं मानते थे, इसका स्पष्ट निर्देश उनके तथा उन्हीं की भाँति उनके माडलिकों के सभी लेखों में मिलता है। तब यह स्पष्ट है कि चालुक्यों के उदय के पूर्व इस संवत् का उपयोग किसी शक राजा ने किया और अपने प्रांत में पूर्व से ही प्रचलित होने के कारण चालुक्यों ने उसका उपयोग किया। जब चालुक्यों के माडलिक उत्तर महाराष्ट्र, कोंकण और गुजरात में राज्य करने लगे, तब पहले उन्होंने कुछ काल तक उस प्रांत में पहले से ही प्रचलित आभीर-कलचुरि संवत् का उपयोग किया। इसपर से भी उपर्युक्त अनुमान ठीक मानलूम होगा। परंतु यहाँ प्रश्न यह उपस्थित होता है कि वदामी अथवा वीजापुर जिले के पड़ोसी शक राजा का राज्य चालुक्यों का पूर्ववर्ती था, इसका प्रमाण क्या? इस प्रश्न का उत्तर 'हाल ही में हैदराबाद में प्राप्त चार मुद्राओं से दिया जा सकता है। इनमें की पहली दो मुद्राएँ हैदराबाद के मुद्रा-संग्राहक श्री हुरमुज कौस के संग्रह में हैं। उनको मैंने तीन वर्ष पूर्व इंडियन हिस्टारिकल क्वार्टर्ली नाम की सुप्रसिद्ध त्रैमासिक शोधपत्रिका में प्रकाशित किया था। ये मुद्राएँ सातवाहन की मुद्राओं के सदृश हैं। उनपर सामने की ओर सूँड़ ऊपर किए हुए हाथी बना है और पीछे की ओर उज्जैन चिह्न (एक पर एक आड़े खड़े रखे हुए डबल) है। हाथी के चारों ओर राजनाम है जो दो में से किसी एक मुद्रा पर भी पूर्णरूप से स्पष्ट नहीं है। परंतु दोनों मुद्राओं के अक्षर एकत्र करने पर वह 'रजो सिरि सगमान-महसस' इस प्रकार पूरा होता है। यह नाम तत्कालीन प्राकृत भाषा में है और अक्षरों की लिपि ई० दूसरी या तीसरी शती की है। मुद्राओं पर के शब्दों का अर्थ इस प्रकार होगा—'यह मुद्रा राजा श्री शकमान महिष की' (है)। पुराण में इस राजा का नाम निम्नलिखित रूप में आया है—

‘शक्यमानाभवद्राजा महिषाणां महीपतिः।’^१

पुराणों के पाठ में अनेक लेखकों के अनवधान अथवा अज्ञान के कारण अनेक भूले पाई जाती हैं। ऊपर उद्धृत मूल का पाठ इस प्रकार होगा—

शकमानोभवद्राजा महिषाणां महीपतिः

इसका अर्थ है—‘महिषों का राजा शकमान हो गया।’ अतः यह स्पष्ट है कि ये मुद्राएँ शकवंशी मान राजा की हैं। इन मुद्राओं पर भी उसका ‘महिष’ विशेषण लगा हुआ है, इससे विदित होता है कि वह माहिषक देशपर राज्य करता था। इस माहिषक देश का उल्लेख दक्षिण में विदर्भ और ऋषीक (वर्तमान खानदेश) देशों के साथ रामायण में आया है। इस विषय का विवेचन पीछे किया जायगा।

कुछ मास पूर्व हैदराबाद राज्य के वस्तु-संग्रहण विभाग के प्रमुख ख्वाजा मुहम्मद अहमद ने कुछ मुद्राओं के फोटो मेरे पास पढ़ने के लिये भेजे थे। इनमें से दो मुद्राएँ इस वंश के राजा की हैं। इनमें की एक मुद्रा हैदराबाद नगर के उत्तर के मेडक जिले के कोडापुर स्थान में प्राप्त हुई थी।

उस स्थान में मानवाहन राजा का चिह्नित अवशेष पाया गया है। यह मुद्रा सिंगे की है और इसके समुग पट्ट पर सिंह की आकृति है। यह मुद्रा भी मानवाहन की मुद्राओं में गढ़ा है। इसका राजनाम यद्वि है, तथापि वचे हुए अक्षर 'माण महम्म' इस रूप में पढ़े जाते हैं। अतः इसमें संशय नहीं कि यह मुद्रा भी उसी शासकशासन मान राजा की बनवाई हुई है।

दूसरी मुद्रा हृदयराज गज्य के दक्षिण गायचूर जिन्हे के अंतर्गत भम्बी स्या के उत्पन्न में प्राप्त हुई थी। यहा अणार का गिलागैय प्राप्त होने के कारण यह गाँव गायवा का मुपगिचित है। यह मुद्रा भी मोसे की है और इसके समुख भाग पर घोड़े की आकृति है। उसके चारो ओर का राजनाम खडिन हो गया है। तथापि 'यमम महमम' ये अक्षर पठे जाते ह। इसमे विदिन होता है कि इस मुद्रा का महिषवा के एन राजा ने जावाया था और उग राजा के नाम के अंत में 'याम्' शब्द था। इस राजा की ओर मुद्राएँ प्राप्त हुए बिना इस राजनाम का पुरा करना सम्व नहीं है।

‘महिष’ वगैरे का नाम मभवत माहिषक देश के नाम पर पड़ा। माहिषक देश का उल्लेख रामायण, महाभारत और पुराण में अनेक स्थानों पर आया है। रामायण में सीता की खोज के लिये सुग्रीव द्वारा भिन्न भिन्न दिशाओं में यानत्रा के भेजे जाने का वर्णन है। दक्षिण के देशों में ‘विदभानु’ श्रृङ्गिकास्त्वैव रम्यान् माहिषकानपि’ इम प्रवाग विदभ और ऋषिक देशों के साथ माहिषक देश का नाम आया है। महाभारत में माहिषक का नाम भीष्मपुत्र, वणपुत्र, अनुत्तमनिज पुत्र, अश्वमेधिक पुत्र इत्यादि कई पर्वों में मिलता है। इन उल्लेखों से विदित होता है कि माहिषक देश द्रविड, कर्लिग, आंध्र और महाराष्ट्र की ही भांति दक्षिण में था। साथ ही, उसका नाम इस देश के साथ-साथ आने में यह भी अनुमान होता है कि वह इन देशों के निकट ही था। पूर्वोक्त मुद्रा हैदराबाद राज्य के दक्षिण भाग में प्राप्त होने के कारण इस अनुमान में मभवत भल की मभावना नहीं है कि उस भाग का प्राचीन नाम माहिषक था।

पूर्ववर्णित मुद्राओं में विदित होता है कि इस प्रदेश पर शकवर्गीय मान राजा राज्य करता था। पुराण में जिन थोड़े से ऐतिहासिक काल के राजाओं का नाम निर्देश है उनमें से एक वह भी है। हमने मान्यता है कि वह बड़ा बख्खान् और उसका राज्य गहन विस्तृत रहा होगा। इस भाग में उसके बगजा का राज्य बर्हिपीडियो तक चला था। पुराणों में कहा है कि आश्र किवा मातवाहन बदा का अंत होने पर अनेक राज्यों का उदय हुआ, उनमें से एक एक राज्य भी था। पुराणों के ही कथनांनुसार ये एक राजा अठारह हुए और उन्होंने ३८० वर्ष राज्य किया। पात्रिटर का कहना है कि उन वर्षों की सख्या में भूल है, ठीक सख्या १८३ वर्ष होगी। उनका कथन ठीक माना जाय ता १८ एक राजाओं ने लगभग ई० २५० से ४३३ के बीच राज्य किया होगा।

दक्षिण के इन शक राजाओं के कोर्ड भी 'डेस' अभी तक प्राप्त नहीं है। तथापि मैसूर राज्यात् गत चन्द्रवर्ली के प्रस्तर-लेख में वनवासी (उत्तर कानडा जिला) के कदब नृपतियों के मूल पुरप मयूरामा द्वारा शकस्थान नामक प्रदेश के जीत जाने का उल्लेख है। यह शकस्थान नामक प्रदेश कदब राज्य से बहुत दूर न होकर दक्षिण में ही रहा होगा। कदबों का राज्य धारवाड जिला के

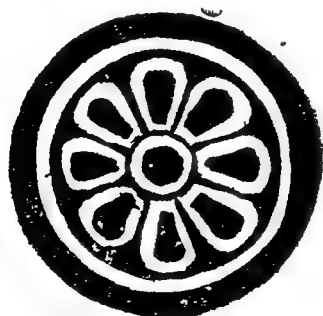
दक्षिण उत्तर कानडा प्रांत पर था। तब यह अनुमान करने में कोई हानि नहीं कि उनका जीता हुआ शकस्थान प्रदेश माहिपक ही होगा।

ऐसा विदित होता है कि इन शक राजाओं ने अपना संवत् माहिपक देश में और उसके आसपास अपने राज्य के इतर भागों में प्रचलित किया था। उस समय इस संवत् का बीजापुर, बेलगाँव और धारवाड़ जिलों में प्रचार हुआ होगा। यदि कर्णाटक जिले में चालुक्यों के पूर्वकाल का कोई लेख मिले तो आशा है उसमें इस संवत् का उल्लेख मिलेगा।

ई० छठी शताब्दी में वदामी के चालुक्यों का उदय हुआ। उन्होंने अपने लेख में इस संवत् का उल्लेख किया है। इसका कारण यह होगा कि उनके देश में यह पहले से ही प्रचलित था। राज्यक्रांति होने पर भी लोक द्वारा अपनाई हुई काल-गणना-पद्धति यथायक नहीं बदल जाती। आभीर, कलचुरि, गुप्त हर्ष—इनके संवत् इनका साम्राज्य नष्ट हो जाने पर भी जो कई शतकों तक चलते रहे उसका कारण यही है। अंग्रेजों का राज्य चले जाने पर भी हम उनके ख्रीष्टीय संवत् का उपयोग करते ही हैं। अस्तु।

चालुक्यों ने शक संवत् का उपयोग किया, तो भी वह संवत् उनका न होकर शकों का या शक राजाओं का था, ऐसा स्पष्ट निर्देश उन्होंने अपने सभी लेखों में किया है। चालुक्यों का साम्राज्य द्वितीय पुलकेयी के राज्यकाल में महाराष्ट्र, कोकण, विदर्भ, गुजरात और आंध्र प्रांतों में फैला। इनमें से प्रथम चार प्रांतों में उस समय आभीर किंवा कलचुरि संवत् का प्रचार था। चालुक्यवंशी राजाओं किंवा उनके मांडलिकों ने अपने आरंभ के लेखों में उसी संवत् का उपयोग किया है। परंतु पीछे वे धीरे-धीरे अपने अधिक परिचित शक संवत् का उपयोग करने लगे। सौ डेढ़ सौ वर्षों की अवधि में इन प्रांतों से कलचुरि संवत् का पूर्ण रूप से लोप हो गया। पूर्व में आंध्र प्रांत में उसका प्रचार चालुक्यों के राज्य के आरंभ से था ही। आंध्र देश के उत्तर कर्लिंग देश में गांग संवत् प्रचलित था जो ई० दशवीं शती पर्यंत रहा। ग्यारहवीं शती में वहाँ भी शक संवत् का प्रवेश हुआ। पीछे ई० चौदहवीं शती में विजयनगर के राजा ने पहलेपहल उसे 'शालिवाहन शक' नाम दिया और इस प्रकार उसका संवत् शालिवाहन नाम के प्राचीन राजा से जोड़ दिया। तभी से हम उसे शालिवाहन शक (संवत्) कहते हैं।

इस प्रकार इस शकसंवत् का प्रसार नर्मदा के दक्षिण के अनेक प्रदेशों में हुआ।



वैदिक प्रार्थनाओं का स्वरूप

धीरेंद्र वर्मा

किसी भी देश के निवासियों की धार्मिक प्राथनाओं से वह किसलोगों के जीवन संबंधी आदर्शों का पता चल सकता है। भारतवर्ष के धार्मिक इतिहास के भिन्न-भिन्न कालों में भी प्राथनाओं का रूप भिन्न-भिन्न प्रकार का मिलता है। यहां अपने केवल वैदिक कालीन पूर्वजों की प्राथनाओं के स्वरूप का संक्षिप्त परिचय दिया जा रहा है।

वैदिक कालीन प्राथनाओं की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उनका दृष्टिकोण पारंगौर्षिक न होकर इस 'लोक' में संबंध रखता है। उनमें मृत्यु के बाद मोक्ष, स्वर्ग, वैकुण्ठ, निर्वाण आदि की प्राप्ति की इच्छा प्रकट नहीं की गई है, बल्कि इस लोक में जावनकाय में मुक्त देनेवाली उम्मीदों की प्राप्ति की प्रार्थना की गई है।

इस लोक की सामग्री में भौतिक पदार्थों का स्थान प्रमुख है। अनेक वैदिक मंत्रों में गा, अन्न, सुवर्ण, अन्न, धन, जी, तेल, घृत आदि के मंत्रों में प्राथना की गई है। गौत्रों में दूध घी के अनिर्विकल अंग वस्तुओं की वंदना में मिल सकती थी। सुवर्ण में आभूषण और उन्नत आदि वस्तुओं में जीव जात प्रजा की सामग्री परीक्षण का काम भी वदार्थित किया जाता था। घाटे युद्ध में काम जाने थे, रथों में जान जाने थे तथा उस समय हल चराने में भी शायद इस्तेमाल होते थे। घर में गन्ना अन्न, घी, तेल, आदि खाद्य पदार्थों का रक्षा संपन्नता का खोना है ही। इस प्रकार की वैदिक प्राथनाओं के कुछ रोचक उदाहरण नीचे दिए जाते हैं —

“हे इन्द्र मरु मन जा, गौ, सुवर्ण अश्व का अभिगम्य होकर सुम्हारे ही पास जाता है।”

“हे इन्द्र तू हमें गाय, अन्न और तेल दे, माय ही मनोहर और मोक्ष के अन्तर भी ले।”

“हे इन्द्र, पुरोडाश की स्वीकार कर हम गौ और मह्य गाएँ दा।”

१ त्वामिदं वयममं नामो गव्यहिरण्यम् । त्वामश्वयुरेपते ॥

आ नो भर व्यञ्जनं गामश्चमभ्यञ्जनम् । मत्ता मत्ता हिरण्यया ॥

पुरोडाशं ना अ वम इन्द्र मह्यमा भर । यत्ता च गार गोनाम् ॥

“हम स्रोता गौओ की अभिलाषा करते हैं, अश्वों की अभिलाषा करते हैं, अन्न की अभिलाषा करते हैं और स्त्री की अभिलाषा करते हैं।” २

“हे उषा, हमें गौ, वीर, और अश्व सहित धन दो। हमें बहुत अन्न दो। पुरुषों के बीच हमारे यज्ञ की निन्दा नहीं करना। तुम हमारा सदा स्वस्ति द्वारा पालन करो।” ३

“हे उषा, आप अश्वों से युक्त, गौओं से युक्त, वीरपुत्रों से युक्त, मुखकारी मेरे घर को प्रकाशित करें। धी से परिपूर्ण करती हुई सब प्रकार से पुष्ट होकर आप स्वस्तिकारक होकर हमारी रक्षा करें।” ४

परिवार तथा देव की शक्ति बुद्धिमान, सच्चरित्र स्वयं और वलिष्ठ पुत्रों से होती है, इस कारण से अनेक मंत्रों में पुत्रों की कामना भी की गई है। स्त्री का विशेष महत्व भी वीर-प्रसविनी होने का कारण ही था। इसी दृष्टिकोण से प्रायः स्त्री की भी अभिलाषा की गई है।—

“हे इन्द्र, तुम हमें स्तुतिपरायण, देवताओं में विश्वास करने वाला, महान्, विशाल-मूर्ति, गंभीर, सुप्रतिष्ठित, प्रसिद्ध जानी, तेजस्वी, शत्रुदमनकर्त्ता, पूज्य और वर्षक पुत्ररूप धन दो।”

“हे इन्द्र, अश्वयुक्त, रथी, वीरसंपन्न, असंख्य गौओं आदि से युक्त, अन्नवान, कल्याणकारी सेवकों से युक्त, विप्रों से वेष्टित, सब की सेवा करने वाला, पूज्य और वर्षक पुत्र-स्वरूप धन हमें दो।” ५

“हे अग्नि, हम सूने घर में नहीं रहेंगे, दूसरे के घर में भी नहीं रहेंगे। हम पुत्र रहित और वीर रहित हैं। तुम्हारी परिचर्या करते हुए हम प्रजा से संपन्न घर में रहे।” ६

२. गव्यन्त इन्द्रं सख्याय विप्रा अश्वायन्तो वृषणं वाजयन्त ।

जनीयन्तो जनिदामक्षितोतिमा च्यावयामोऽवते न कोशम् ॥

ऋ० ४।१७।१६

३. नू नो गोमट्ठीरवद्धेहि रत्नमुषो अश्वावत् पुरुभोजो अस्मे ।

मा नो वहिः पुरुषता निदे कर्यूय पात स्वस्तिभिः सदा नः ॥

ऋ० ७।७५।८

४. अश्वावतीर्गोमतीर्न उपासोवीरवतीः सदमुच्छन्तु भद्राः ।

घृतं दुहाना विश्वतः प्रपीता यूयं पात स्वस्तिभिः सदा नः ॥

अ० ३।१६।७

५. सुब्रह्माणं देववन्त वृहन्तमुरुं गभीरं पृथुवुध्नमिन्द्र ।

श्रुत ऋषिमुग्रमभिमातिषाहमस्मभ्यं चित्र वृषण रयि दा ॥

अश्ववन्त रथिन वीरवन्त सहस्रिण गतिन वाजमिन्द्र ।

भद्रव्रात विप्रवीर स्वर्षामस्मभ्यं चित्र वृषण रयि दा ॥

ऋ० १०।४७।३,५

६. मा शू नो अग्नं नि पदाम नृणा माशेषसोऽवीरतापरि त्वा ।

प्रजावतीषु दुर्यासु दुर्य ॥

ऋ० ७।१।११

चिन्तु समार के समस्त मुख निभार है यदि मनुष्य स्वस्थ, नीरोग और दीर्घजीवी न है। इसी कारण अनेक मन्त्रों में स्वस्थगरीर के साथ लंबी आयु की प्राथना की गई है —

“हे इन्द्र, हम तुम्हारी दी हुई मुखागव औषधि के द्वारा सौ वर्ष जीवन रहे। हमारे गधों का विनाश करो, हमारा पाप पूणरूप में दूर कर दो और भवगरीर-व्यापी व्याधि को भी दूर कर दो।” ७

“हमारे, हमें मृत्यु के हाथ में नहीं देना, हम मूष का उदय देखते रह, हमारी बढ़ा बढ्या दिन दिन मुख से चीने, निष्कृति दूर हो।” ८

“हम सौ वर्ष दायें, सौ वर्ष जिणें, सौ वर्ष मुनें, सौ वर्ष वारें, सौ वर्ष दीनता रहित रहें तथा सौ वर्ष से अजात भी।” ९

“मेरे मुख में बोधन की शक्ति रहे, नामिना में प्राण बगबर चरें, औषा में देवता की शक्ति रहे और काना में सुनने की शक्ति रहे। मेरे ज्ञान भण्ड न हा, दाँत न गिरें और मेरी भुजाओं में जल रहे।

‘मेरी पिचलिया में जल रहे, जाधों में वेग रहे, पैरों में सड़े होने की शक्ति रहे। मेरे समस्त अंग वष्टग्रहित हैं और मेरी आत्मा सनातन रहित रहे।” १०

निम्नलिखित मन्त्रों में उपर्युक्त भाव फुटकर दृग में बिगड़ पड़े हैं किन्तु प्रत्येक मन्त्र की प्राथना का चरम उद्देश्य इस जीवन में सुख, ऐश्वर्य और समृद्धि की प्राप्ति में है —

“हे इन्द्र, हमें उत्तम धन दो, हमें निपुणता की प्रसिद्धि दो, हमें सौभाग्य दो, हमारा धन बढ़ा दो, हमारे गरीर की रक्षा करा, बाणों में मिठास दो और दिना को सुदिन करो। ११

७ त्वादत्तेभी रद्र गन्तमेभि क्षत हिमा अगीय भेषजेभि ।
व्यवम्मद्देपो वितर व्यहो व्यमीवाचातयम्वा विपूची ॥

ऋ० २।३३।७

८ मो पू ण सोम मृत्यवे परा दा पश्येम नु मूयमुच्चरन्तम् ।
सुभिहितो जग्गिमा मू नो अस्तु परातर सु निरुत्तिजिहीताम् ॥

ऋ० १०।५९।४

✓ ९ पश्येम शरद क्षत जीवेम शरद गत ९७ शृणुयाम शरद क्षतम् ।

प्रश्रवाम शरद गलमदीना स्याम शरद क्षत मूयन्व शरद क्षतात् ॥

य० ३६।७८

१० वाहम आमन्नमा प्राणचक्षुरक्षणा श्रात्र वणयो ॥

अपन्ता वेत्ता अशीणा दन्ता गृह् वाह्वायलम् ॥

उर्वोरोजो जडघयोजव पादयो ।

प्रनिष्ठा अग्निष्ठानि मे सर्वा मा नि भूय ॥

अ० १०।६०

११ इन्द्र श्रेष्ठानि त्रिविणानि धेहि चित्तं दक्षस्य सुभगत्वमग्ने ।

✓ पोष रयीणामग्निष्टि तनूना स्वाद्मान वाच मुदिनत्वमह्नाम् ॥

ऋ० २।२१।६

“वरुण, मुझे किसी धनी और अभूत दानशाली व्यक्ति से अपनी दरिद्रता की बात न कहनी पड़े। राजन्, मेरे पास आवश्यक धन का अभाव न हो। हम वीर पुत्र-पौत्रवाले होकर इस यज्ञ में स्तुति करेंगे।” १२

“हे इन्द्र, ऐसा करो कि मैं समकक्ष व्यक्तियों में श्रेष्ठ होऊँ, शत्रुओं को हराऊँ, विपक्षियों को मार डालूँ और सर्वश्रेष्ठ होकर अशेष गोधन का अधिकारी बनूँ।” १३

“हे अग्नि, हमें निसंतान नहीं करना, बुरे वस्त्र न देना, कुबुद्धि नहीं देना। हमें भूखा न रखना, हमें राक्षस के हाथ में न देना। हे सत्यवान अग्ने, हमें न घर में मारना, न वन में।” १४

“हे ग्रीष्म, हेमन्त, शिशिर, वसन्त, शरद तथा वर्षा, हमें सुख दो। हमारी गौओं और संतान को सुख प्रदान करो। हम सदा उपद्रवों से रहित इन ऋतुओं के अनुकूल घर में निवास करें।” १५

उपर्युक्त प्रार्थनाएँ वैदिककाल के प्रारंभिक समय की प्रतिनिधि हैं। ऋग्वेद की अधिकांश प्रार्थनाएँ इसी प्रकार की हैं। किंतु संस्कृति के विकास के साथ भौतिक स्तर से मानसिक स्तर की ओर झुकाव मिलने लगता है। सासारिक सुख और वैभव ने मन और मानसिक अभिलाषाओं को कदाचित् कलुषित करना प्रारंभ किया होगा अतः शुभ सकल्पों वाले मन तथा मानसिक शांति के महत्व की ओर हमारे पूर्वजों का ध्यान गया। इस प्रकार की प्रार्थनाओं में यजुर्वेद का निम्नलिखित शिव-सकल्प-सूक्त सब से प्रसिद्ध है—

“जो दिव्य मन जागने पर दूर-दूर भटकता है तथा सोने पर भी उसी प्रकार इधर-उधर जाता है, वह ज्योतियों का भी ज्योति, दूर जाने वाला, मेरा मन शिव-सकल्प वाला हो।

जिसकी सहायता से कर्मण्य, मनस्वी और धीर पुरुष युद्धों तथा यज्ञों में कर्म करते हैं जो समस्त प्राणियों के भीतर अपूर्व यक्ष हैं, वह मेरा मन शिव-सकल्पवाला हो।

१२ माहं मघोनो वरुण प्रियस्य भूरिदान् आ विदं शूनमापेः।

मा रायो राजनन्सुयमादव स्थां बृहद्वदेम विदथे सुवीराः॥

ऋ० २।२९।७

१३. ऋपभं मा समानाना सपत्नानां विषासहिम्।

हन्तारं शत्रूणां क्रुधि विराज गोपति गवाम्॥

ऋ० १०।१६६।१

१४. मा नो अग्नेऽवीरते परा दा दुर्वाससेऽमतये मा नो अस्यै।

मा न क्षुवे मा रक्षस ऋतावो मा नो दमे मा वन आ जुह्वर्थाः॥

ऋ० ७।१।१९

१५. ग्रीष्मो हेमन्त गिगिरो वसन्तं शरद् वर्षाः स्विते नो दधात।

आ नो गोषु भजता प्रजाया निवात इद् व. शरेण स्याम्॥

अ० ६।५५।२

जो ज्ञान साधन, चेतन स्वरूप और स्मरण शक्ति रखनेवाला है। जो प्राणियों के अद्वय अमर ज्योति स्वरूप है तथा जिसके बिना कोई भी वाय नहीं किया जा सकता है, वह मेरा मन निव-सकल्प वाला हो।

जिस अमर मन की सहायता से यह भूत, वतमान, और भविष्य सब जाना जाता है, जिसकी महायत्ना मेरे मात होता वाला यज्ञ किया जाता है वह मेरा मन निव-सकल्पवाला हो।

जिममें ऋक, यजु, साम उन्नी प्रकार प्रतिष्ठित हैं जैसे रथ की नाभि में आगे। जिममें प्राणियाँ का समस्त ज्ञान परोया हुआ है, वह मेरा मन शिव-सकल्पवाला हो।

जैसे अच्छा सागरी रामो से छोड़ी की हँसता है उसी तरह जो मनुष्यो को चलाता है। हृदय में प्रतिष्ठित, कभी भी वृद्ध न होनेवाला, अत्यन्त वेगवान वह मेरा मन शिव सकल्पवाला हो।” १६

अतः मैं यजुर्वेद से दो वैदिक प्राथनाएँ दी जा रही हैं, इनमें प्रथम राष्ट्रीय प्राथना, पूर्व वैदिक काल के दक्षिण की ओर है, तथा दूसरी उत्तर वैदिककाल की उस नवीन प्रवृत्ति की प्रतिनिधि है जिसका विशेष विनाश भारतीय धार्मिक सभ्यता के बौद्ध-मुधार से लेकर भक्ति-मुधारो तक के मध्ययुग में हुआ। पहली में शरीर और मन के मुख का भाव प्रधान है और दूसरी में मन और आत्मा की शानति का। प्रथम प्राथना निम्नलिखित है —

“हे महा, इन राष्ट्र में ब्राह्मण ब्राह्मचरी पैदा हो, राज्य शूरवीर, धनुष, धनु को पराम्प करनेवाले और महारथी पैदा हो। दुधारी गाएँ, मूव रोस डोनेवाले बल, तज छोटे और गृहस्थी चलाने में समर्थ स्त्रियाँ हो। इस यजमान के घर समा में बठने के योग्य युवा वीरपुत्र पैदा हो। जब जब हम कामना करें, तब तब मघ वरसें, हमारी खेती फलवती होकर पके और हमारा योगक्षेम हो अर्थात् नया धन प्राप्त हो और प्राप्त धन सुरक्षित रहे।” १७

१६ यजुर्ग्राप्तो दूरमुदैति देव तदु सुप्तस्य तथैवैति ।

दूरङ्गम ज्योतिषा ज्योतिरेकल्लमे मन निवसकल्पमस्तु ॥

येन कर्मण्यपमो मनीषिणो यज्ञे वृण्वन्ति विदयेषु धीरा ।

यदपूर्वं यक्षमन्त प्रजाना तमे मन शिवसकल्पमस्तु ॥

यन्प्रज्ञानमुत चेतो धृतिश्च यज्ज्योतिरन्तरमृतप्रजासु ।

यस्मान् ऋते किञ्चन कम नियते तमे मन शिवसकल्पमस्तु ॥

येनेद भूत भुवन भविष्यत्परिगृहीतममृतेन सवम् ।

येन यज्ञस्तायते सप्तहोता तमे मन शिवसकल्पमस्तु ॥

यस्मिन्नुच साम यजूँपि यस्मिन् प्रतिष्ठिता रथनाभाविवारा ।

यस्मिन्निदिव च तस्य मोन प्रजाना तमे मन निवसकल्पमस्तु ॥

सुधारयिरस्वानिव यमनुप्यानेनीयतेऽभीशुभिर्वाजिन इव ।

हृत्प्रतिष्ठ यदजिरञ्जविष्ठ तमे मन शिवसकल्पमस्तु ॥

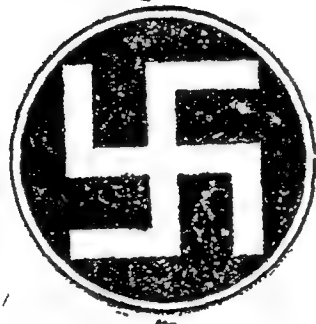
य० ३४।१-६

१७ आ ब्रह्मन् ब्राह्मणो ब्राह्मचरी जायतामा राष्ट्रे राज्य शूरऽइषव्योर्जति

और दूसरी प्रसिद्ध प्रार्थना इस प्रकार है :—

“द्यौः शांति दे, अंतरिक्ष शांति दे, पृथिवी शांति दे, जल शांति दे, अन्न शांति दे, वनस्पति शांति दे, ब्रह्म शांति दे, सर्व पदार्थ शांतिप्रद हों, शांति स्वयं शांति दे, ऐसी शांति मुझे प्राप्त हो।”

प्रभूत धनधान्य, गौ, अश्व, सुवर्ण, पुत्र, स्वस्थ शरीर, दीर्घजीवन आदि के स्थान पर केवल मात्र मानसिक और आत्मिक शांति की खोज अपने देश की संस्कृति के इतिहास में एक यग परिवर्तन का परिचायक है।



व्याघ्री महारथो जायतां दोग्ध्री धेनुर्वोढानड्वानाशुः सन्ति. पुरन्धिर्योषा जिष्णू रथेष्टा सभेयो युवास्य यजमानस्य वीरो जायता निकामे निकामे नः पर्जन्यो वर्षतु फलवत्यो नऽओषधयः पच्यन्तां योगक्षेमो नः कल्पताम् । य० २२।२२

१८. द्यौः शान्तिरन्तरिक्ष ॐ शान्तिः पृथिवी शान्तिराप शान्तिरोषधयः शान्ति । वनस्पतयः शान्तिर्विश्वे देवाः शान्तिर्ब्रह्म शान्तिः । सर्वं ॐ शान्तिः शान्तिरेव शान्तिः सामा शान्तिरेधि । य० ३६।१७

पथ-पर

शम्भूनाथ सिंह

बल रहा मुनमान पथ पर म अवेरा,
छोड़ पीछे जा रहा रगीन मेरा ।

*

चादनी है, रात का पिछला पहर है
गीत मेरा और यह मेरी डगर है,
लग रहा मुझका, युगों के बाद जैसे
आज मुझमें फिर जगी यौवन-लहर है ।
छोड़ता मैं जा रहा पथ के किनारे
चादनी के चित्र बगती पर सँवारे
चाद पश्चिम में युवा, प्राची क्षितिज पर,
द्वार तम के खोलता छिप-छिप उजाला ।

*

मद पुरवाई बही, कुछ घिर गये घन,
खेलते हैं, चाद में, ये मुँहे लोचन,
किन्तु चौदम-चाद ने अब मुँह छिपाया
और क्षण में हो गया सब दृश्य नूतन,
ज्योति तम है नीर-शीर ममान मिलकर
लग रहा आवृत अनावृत, सत्य सुंदर
एक दृश्य रहस्य सा लगता सभी कुछ
देखना मैं भूल मन का झमेला ।

*

प्रेत-छाया से खड़े ये वृक्ष सारे
रात है अब भी रुकी जिनके सहारे,
लग रहा अब सिंधु सा नीला गगन है
और नीचे सिंधु तल से खेत प्यारे,
ग्राम-पछी जागरण का स्वर सुनाता
स्वप्न है सुनसान का ज्यो टूट जाता
बढ़ रहा मैं, बढ़ रही है काल की गति
पास ही है नील-लोहित प्रात-बेला ।

✱

प्राण में अवसाद, पर गति है चरण में,
जा रहा अज्ञात भावी की शरण में,
यह थका जीवन चुनौती दे रहा है
देखना है शक्ति कितनी है मरण में ।
कितु पीछे खींचता कोई निरंतर
याद पर हिम-प्रश्न औ अगार उत्तर,
चल रहा आगे इसीसे पग बढ़ाता
छोड़ कर पीछे प्रणय का खेल खेला !
चल रहा सुनसान पथ पर मैं अकेला
छोड़ पीछे आ रहा रंगीन मेला ।



कवि और काव्य

राजेंद्र नारायण शर्मा

जीवन की अव्यक्त अनंत चेतना काव्य व आनंद और रहस्य का निरूप धारण किए हैं।
उमरा शास्त्रन उमय यचनीय "स्वयम्भू—मत्ता का मूल है।

जो सब का कारण है वह स्वयं कारण है, क्योंकि उमरा तो बार्द कारण है नहीं मरता।
जो सब का कारण है, वह स्वयं निगधार है। निपक्ष है निरनिगमेन।

निगमन ऐसे चिदात्मा की दह म निबलकर उगीवी दह में फँके हुए इस प्रमाण जगत व कारण यदि 'उत्पत्ति उत्पत्ति' चिदाकाशमय निगजन श्रद्धा है, तो काव्य का उत्पाद्य चेतनाकार, प्रजन्म से छोटा तथा पृथ्वी (निश्चयधारिणी) व अंतर और उमरी अवातर दिनाभा में व्याप्त यह महाप्राण जीवन है। जा, (सत्त्व, रज, तम)—गुणत्रय के अविवर्ण मयों से बने (एक प्रधान भाव) मन या सत्ताभाव में एकरम है तथा जिसकी चेतना में, जिसके ससग में उत्पन्न चराचर सब जीवित है। जा मन्त्र, स्पर्श, दृष्टि और माहात्मिका के द्वारा प्रकृति के अमर्त्य रूपों में प्रतिरूप हानर फैला रहा है। यह जीवन चिरंतन महाप्राण की, जयकत की यह व्यक्तदगा है जो जय और मृन्म की प्रवधि और अंतराल में मदा अनवच्छिन्न है। 'जीवन सबभूतयु'—इस सृष्टि के उद्गायक आत्मा की उमीने निकलकर फैली हुई यह सनातनी प्रवृत्ति या जीवनधारण अनंत है। अविनाशी भी। नबल मग में किन्ति फिर उमने के जिये जैम फलामून यह लाव-वृत्त अपने प्रीज रूपों काग्न में मनिबिष्ट हानर नष्ट नहीं होता वैम ही इस महाव्यापी जीवन व गणनातास्त भाव (Becomings) अपने भव (Being) में पुनरावतन के जिये प्रस्तुत—मुदीप्त पावक में चिनगारी मृदा—वेवल कुछ विश्राम कर लेते हैं, जाग का बदाधि प्राप्त नहीं हाने। विश्ववाद्यमय यह काव्य इसी विम्बान और

१ श्रद्धा—यह परम सत्तावान जो स्वयं सब का वृत्तन, प्रमाण और सहरण करता है।
'सर्वेषां बहूषम' आदि से।

२ काव्य—विनतमान यह साहित्य-सार।

३ Ancient and Infinite Energy of life

प्रकाशमान जीवन का भास है। सर्वव्यापिनी कल्याणी जीवन सत्ता की सर्वतोमुखी अभिव्यक्ति ही साहित्य सारभूत काव्य की आदि कल्पना और प्रथम दिग्दर्शक का आधार रही है। इसीसे प्राण का निरतन उद्गीत काव्य भी जीवन के साथ-साथ अविनश्वर धर्मा हुआ। महर्षियों ने महत तेज की केंद्रित आदि जीवनसत्ता को जायमान साक्षात् हिरण्यगर्भ मानने और कहने में सकोच नहीं किया। द्योतनशील समस्त लोको के जनिता विश्व के अधिपति ने 'हिरण्यगर्भ' जनयामास'—नयनाभिराम सौंदर्य, कल्याण^३ और उज्ज्वलसत्ता (चिति) के अविच्छेद्य समन्वय का अभिजनन किया। जिसका अभिजनन हुआ वही तो जीवन है। सर्व-दिशि-व्यापी इसी भाव (प्रसार) के पहले स्पद से प्रतिवीचियों सा प्रतिस्पंदित, अनंत काल से तथा अनंत काल तक आगे भी, यह विश्व चिति परिपूरित और तरंगायित रहेगा। जगती की सत्ता-विश्लथ भावनाओं में महाचेतना के अजस्र संचार करनेवाले इस हिरण्यगर्भ—हितं रमणीयमृत्युज्ज्वलं ज्ञान गर्भ अन्तःसारोयस्यतम्—(शकराचार्य) रमणीय चेतनाशाली जीवन को विश्ववागमय-काव्य की भूमिका पर अपने को अभिव्यक्त करने के साक्षी-श्रुति साहित्य में अनेक है। जन्म से इस प्राणी जीवन का अथ मृत्यु से इति या शेष होता है, ऐसा हम नहीं मानते^१। हमारे ऋषि इसे अमृत का शाश्वत प्रवहमान निक्षर वताते हैं। शरीरात् की जीर्ण वसन त्याग से उपमा देकर वे इसे अत्यंत सरल और पुनः उज्जीवन का नूतन वस्त्र ग्रहण करने की भावना से निर्वंधन कर अत्यंत सुखमय बना गए हैं। काव्य इसी विश्वजीवन का सामाजिक रागोन्मेष है जो सब में समानभाव से व्याप्त है। सर्वत्र सब ओर गतिशील है। कही सकल्प से प्रसुप्त कही जन्मेषशील। जीवन की विश्वपट पर यह रसपूर्ण अभिव्यजना ही प्रसरित होकर कविता सी सुंदर बन जाती है। जीवन महाचेतना की निरंतर अभिव्यक्ति है। यत्रारूढ माया से जीवन को ब्रह्मावर्त में चक्राकार घुमानेवाले जीवन देवता की विशुद्ध वह चेतना ही जीवन है (जीवन सर्व भूतेषु^२)।... 'भूतानामस्मिचेतना'—गीता) जो व्यापी विश्वात्-करण (मनस, बुद्धि और अहंकाररूपी अवयवों की क्रिया से संपन्न) के आश्रयभूत होकर तन्मात्रा के रूपों में स्थिर पड़ी रहती है फिर जो नैसर्गिकी स्वेच्छावश स्वयम् परिस्फुटित (Manifest) होकर स्थूल तत्वों में अनंत आकार ग्रहण करती है।

यह विश्व जिस आदि इच्छाशक्ति (कामना) का अभिव्यक्त रूप है तथा जिसके गुहागर्भ में उसके सर्गावस्था से पूर्व निहित रहने और कल्पांतर में पुनः अतर्लीन होने की कल्पना श्रुतियों ने की है, अवकाश पटल पर इतस्तत्। उसी चिद्भावना के प्रकटीकरण से जीवन परिलक्षित होता है। किसी भी निर्मित आकार की भावना पहले मन में होती है फिर उसके उद्गौरण से बाह्य में रूप ढलता है। जिस प्राणमय से—जातानि जीवति (तैत्ति० ३।१।) अभिजात सभी जीवित है वह भी मन की क्रिया द्वारा ही शरीर में आता है। अथवा वह अंतर बीजरूपी मनोमय ही बाह्य में शरीर मय हो जाता है। * मन के अयन में, संकल्पों के सहारे सारी सृष्टि-रूप धरती है। जब कुम्हार के मन में घट आदि के साँचे की कल्पना पहले से (निर्माण-कर्म से पूर्व) प्रधान (आकृतिमयी) रहती

१. श्वेताश्व० उपनिषद् ४॥२॥

२. हित—शिवं, रमणीयम्, सुन्दरम्।

३. अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्त मध्यानि भारत। अव्यक्तनिधनान्येव—“गीता”

एक अंग्रेजी सूक्ति भी—Birth is not the beginning of life nor the death its ending. Birth and death begin and end only a single chapter in life's story.

* मनोभूतेनायात्यस्मिन्शरीरे।—प्रश्नोपनिषद् ३।३।

हैं तब मिट्टी और जल के संयोग से उत्पन्न पत्थर रूप धारण करना केवल गीण त्रिधा या मूल विषय का अनुवाद मात्र ही कहा जा सकता है। मृष्टि का अभिगन्ति प्रयोग स्वतन्त्रता के मय में प्रायः यही सिद्धांत सत्य चरना है।

यदि इस जगत् का कोई कवि या कर्ता न मानें तो फिर कुम्हार के बिना घड़े और चित्रकार के बिना चित्र की भी सम्भव कल्पना करनी पड़ेगी।

जगत् यदि नो कर्ता कुलालेन विना घट

चित्रकार विना चित्रं स्वत एव भवेत् तदा ॥

जैसे कुलाल (स्रष्टा) और मिट्टी के बिना घट, चित्रकार और तूलिका के बिना चित्र, माधन और माधन के अभाव में वस्तुमाध्य अथवा ज्ञाता और ज्ञान के बिना पदार्थ ज्ञेय वैसे ही कवि और कवनीय (कवनीय) जीवन के बिना काव्य की उत्पत्ति निराधार है।

प्रकृति विकास की तत्त्व-दृष्टि में कवि सर्वव्यापी जीवन की अवहित (यद-मुग्ध) चिदवस्था का मूल स्फूर्ण हनु है। जिसके अभाव में काव्य का भाव (कवनीय काव्य, तस्य भाव नाव्यवम्) काव्य न ही हो पाता रह जाता। इसलिये "कवि कौन है?" यह प्रश्न विचार में सब से पहला हागा।

यह नियम अतः अनन्त गतिशील विषय जिसके मवेदनो की छाया है। जो चद्र सूर्य में उज्ज्वल प्रभा, अग्नि में तेज, अमिल-गिरि में के एकाग्र आकाश का शब्द-प्रतिमाधर (शब्द शै-गीत) व्यापी ब्रह्म है। जिसकी प्रमर्शनीय प्रतिमा विभूति में विद्यमान समस्त (वाङ्मय) काव्य गीता-दिक् उत्पन्न होकर मनोमानी चेतना की भाँति जगत् में फैल रहे हैं। जिसके ही प्रतिभात्मक (कवनीय) में विद्वत् का आसमान प्रत्येक द्रव्य (विद्युत्, ताप, ग्रहीयमान) प्रतिभात्मक है। चित्रमय काव्य यह समृति जिसकी स्निग्ध सुंदर ज्याम्ना है वह कलातीत पूर्णप्रतिभात्मक मय परमात्मा पटना कवि है। वह धृतिपा में "कविमनीषी परिभू स्वयम्भू" कहा गया है। यहाँ कवि और मनीषी ज्ञानात्मक-तया अभिन्न बर्मा होने से एक ही आत्मन पर या 'पदमव सत्य' है।

कवि शब्द 'कुड' धातु से बना है जिसका अर्थ है—बू (बूझ) या गू (मृष्टि) करने-वाला—कवने कुड गू 'अच्छ' इत्यनेन इ कौति इतिवा—) मि० को०। कु गू व्यापार है। फिर आकाश में शब्द वही है जो जल में रस है, रवि में तेज है। शब्द वियद्वापी सत्ता है। जिसका व्यापार ध्वनन है। आत्मा में आकाश की सत्ता है, उसका प्रादुर्भाव है। जैसे सुवर्ण से बना पदार्थ शब्दवत् सुवर्ण ही रहता है उसमें अविगम सुवर्ण की व्यापकता होती है, वैसे ही इस महाकाश में ज्ञाना Subjective Brahman (ब्रह्म का अनभिन्नस्वरूप) शब्द गुण से सवन आनन्द-प्राप्त है। आत्मा का निरुपाधि मूलनव जब ब्रह्म होकर विद्वत् का वृहण और प्रसारण करना है तो उसे भी महाकाश में तम से अपनी अभिव्यक्ति के लिये ईश्वर-हिरण्यगर्भ—या सूत्रात्मा और विगट होकर आकाश, अग्नि और तज का रूप धारण करना पड़ता है। चित्तु यह मय व्यापार मोपाधि आकाश ग्रहण करने पर ही सम्भव है। और सूत्रात्मा या रचनाकार के वाचक उम चित्-आकाश तत्त्व की प्रतिमा या आकृति ही तो यह विषय है। कुछ विद्वान 'कुड' (Sound made manifest) से गति का अर्थ भी लगाने हैं। चित्तु उममें भी हम उसी अभिप्राय पर पहुँचते हैं। गति महाचेतना है। प्राणात्मा निस्पन्द रहकर अपने को प्रगट नहीं कर सकता। उममें गति, स्पन्द का समुदय ही विद्वत् के



प्रत्यालीढपद्म्या वीद्ध देवी मारीचि (ऊपा) की मूर्ति

उत्तर मध्यकाल (ई० ९वी—१०वी शती)

मगध-कला

गया से प्राप्त

—लखनऊ संग्रहालय

यत्न प्रसूता जगत प्रसूती नायेन जीवान्वयमसज भूम्याम् ।
यदापघोभि पुष्पाप्युदन्त विवेग भूतानि चराचराणि ॥
अतः परनायदणीयम् हि पगत्परम् यमहता महान्तम् ।

एक का है। जो स्वयं 'महान' कवि है। मय का प्रेरक है। एक मत है—'नवि शब्द' कवि धातु में बना है। जिसका योगिक अर्थ है—विस्तार करनेवाला, वणनकर्ता आदि। किसी भाषा पदार्थ का विस्तार या वणन करने के लिये क्षमता या शक्ति की अपेक्षा होती है। वणन भी, विस्तार भी इस प्रकार का होता है। एक तो मनुष्य, दूसरी हुई प्रत्यक्ष वस्तु का और दूसरा न देखी हुई, अप्रत्यक्ष या परोक्ष वस्तु का। प्रत्यक्ष वस्तु का विस्तार करने, समझाने या बोध कराने में कोई कठिनाई नहीं पड़ती। योग्यता और न शक्ति विशेष के व्यय की ही आवश्यकता पड़ती है। अप्रत्यक्ष वस्तु के मय में कुछ जानने के लिये कल्पना का सहारा लेना पड़ता है। यही कवि की कल्पना और माध्यात्मिक मनुष्य (कवि) की कल्पना का अन्तर लक्षित होता है। साधारण पुरुष की कल्पित वस्तु की भाँति कवि द्वारा कल्पित वस्तु निरी कल्पना न प्रतीत होकर तात्त्विक जान पड़ती है। ऐसी प्रकार कल्पना होती है प्रतिभा में। जो प्रतिभा उत्पन्न होती है (मूल) शक्ति में। जिसमें ही उचित (मूल), अनुचित के विवेक स्वरूप न्युत्पत्ति की भी उत्पत्ति लोक प्रसिद्ध है। यह शक्ति वही कवित्व-बीज-रूप मस्कार विशेष है जिसके बिना प्रकाशकार (मस्मट) ने काव्य के तीन मुख्य उत्पादन हेतु* (शक्ति, काव्यशास्त्राद्यवशनात् निपुणता, और काव्यवान् विषयक विभाषा का अभ्यास) का कारण में पहला स्थान दिया है। कवि की इसी उपनिषत् (रहस्य) शक्ति में प्रादुर्भूत प्रतिभा और व्युत्पत्ति दोनों मिलकर काव्य का अद्विपर विकास करती हैं। यह शक्ति मय में नहीं पायी जाती, कवित्व की मटन प्राप्ति हो जाने पर भी। 'कवित्व दुर्लभ लोके शक्तिस्तत्र मुकुटमा।'।

बुद्धिमत्ता और काव्याग का अभ्यास भले ही हो पर वही इस भीष्म शक्ति के समन्वय में पदार्थ मय का एक स्थल पर संयोग बिगल ही होता है।^१

कवि की यही रहस्यशक्ति वह विभूति उमीरन कला है जो प्रतिफल विगत के निमग्न-मनुष्य से एक विश्व का उमीरन लिया करती है। यह जगत का सदा श्रेय संपादन करनेवाली, जड़ता का अंधकार हटानेवाली, चेतना की, ज्ञान की, विमलबुद्धि (प्रेता) की वह शास्त्र धारा है जो जीवन और मन का सस्कार करती न जाने कब से अपनी पावनी राग-रम की छत्रकृती प्रवाहिका में जगती का अपुण्य प्रक्षालन करती चली आ रही है।

शक्ति की जिम कला के द्वारा कवि, काव्य-कर्म करता है वही प्रतिभा है। इसे 'नव नव उन्मेषशालिनी प्रेता' भी कहते हैं। शब्द प्रति और भाषा है। प्रति का अर्थ है मुख्य के समान, प्रतिनिधि और '—मा' के अर्थ हो सकने हैं। छवि, दीप्ति (चमक) भास अथवा व्यक्ति। जिससे

* शक्तिनिपुणता लोके काव्यशास्त्राद्यवशनात् ।

काव्यन शिष्याभ्यास इति हलु मन्दुर्भवे ॥—मस्मट

१ बुद्धिमत्त्व च काव्याग विद्यास्वभ्यास कमच, कवेश्चाप निपच्छक्ति मयमेव न दुर्लभा ।—का० प्र०

२ भा—'स्यु प्रमादगच्छिन्मिच्छमा भादछवि क्षुतिगीप्तय —अमरकोश ।

३ भा, दीप्ती—माणिनि ।

प्रतिभा का अर्थ होगा मुख्य या मूल का सदृश भास या अभिव्यक्ति (Light or its manifestation) करानेवाली । जिससे नित्य नये नये विषय (शब्दार्थालंकारोक्त्यादयः) हृदय में भासित, प्रतिभासित हो । और उनके पदार्थों के वास्तविक सत्य का प्रकाशन^१, समुदय जिसके द्वारा हो, वह अपूर्व वस्तु सृजन-सामर्थ्यवाली^२ प्रजा प्रतिभा^३ कही जाती है । प्रजा^४ वह तृतीय बुद्धि है जिसके द्वारा हमें भव्य की, भविष्य की आनेवाली बातों और विषयों का रूप-गोचर हो । ज्ञान हो । ज्ञातव्य अथवा ज्ञेय का (प्रकर्षण, स्तूयते, ज्ञाप्यते ज्ञेय अनेन इति) ठीक परिज्ञान हो । नयी जो गहन आवरण के कारण पहले देखने में न आयी हो ऐसी—बातों का अनुसंधान या पता लगाने में प्रवीणा बुद्धि या उपमा के सहारे वह सदा नूतन आकार निर्मित करने की, नूतन विकास करने की चेष्टा में प्रयत्नशील रहती है । उसे उच्छिष्ट या गायी हुई रागिनी प्रिय नहीं । जिन गुलाबी आँखों की उपमा सहस्रो बार कवियों ने उत्फुल्ल अरुण जलज से दी उन्हें पुनः बारबार उन्हीं सरसिजदृग, पद्मलोचन—कहकर उपमीत करना प्रतिभा को सह्य नहीं । वह तो रस प्रतीति की नयी अभिव्यंजना द्वारा ससार को काव्य-जगत की एक अनूठी उक्ति देने को उत्सुक होती है । प्रतिभा सदा नव-नव कालों से विश्व का परिचय कराती है । वह तो नानाभाव या बहुधा शक्तियोग से फैले हुए व्यापी (एक, अविभक्त सत्य को समझाने, लोक को अवगत कराने के लिये नित्य अभिनव सिद्धांतों सूत्रों का आविष्कार (अथवा अविहित का उन्मीलन) किया करती है । हमारे पूर्ववर्ती जानियों ने जिस एक सत्य विवेक को जिस प्रकार समझाया उसकी आवृत्ति करने अर्थात् उसी प्राचीन ढंग से संसार को उसका ज्ञान कराने में कोई नवीन कला नहीं, कोई अपूर्व सौंदर्य नहीं, कोई अभिनव आकर्षण नहीं । अतः अच्छी से अच्छी नकल की क्रिया, प्रतिभा का कार्य नहीं । धी (बुद्धि) की इसी लोकत्रयी दर्शिका तृतीया धारा विश्व-चित् प्रजा की प्रदीप्ति के लिये तथा सत्ता के उज्ज्वल उच्चतम-लोक (सत्य-लोक) से ऊँचे उठ कर अपने मूल (Source) प्रकाश-निधि में इसके निमज्जन के लिये आर्य ऋषियों ने कितने सहस्र वर्ष पहले सर्वव्यापी चैतन्य और ज्योति के अधिष्ठाता से वह प्रार्थना की थी जिससे अधिक मंगल-सार-गर्भित एवं सुंदर विनय विश्व-वाङ्मय में आज भी दुर्लभ है । तथा जिसे बिना समझे बूझे शुकवत् कितने जन निरंतर प्रातः सायं दुहराते हैं ।

‘भूर्भुवः स्वः तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि धियो यो नः प्रचोदयात् ।’ *

वह ‘भूर्भुवः स्वः’ ऊपर नीचे मध्यातरिक्ष सर्वत्र व्याप्त, विश्व के एक ‘सविता’ (प्रसविता) उत्पन्नकर्ता ‘देव’ (द्योतनशील) भगवान का वरेण्यमर्ग सर्वोत्कृष्ट (श्रेष्ठ) आलोक अपनी अनंत उज्ज्वलता में ‘न. धियो’ हम सब की महा-मेधा प्रतिभा या स्फुरणशालिनी शुभ प्रजा को ‘प्रचोदयात्’ प्रेरित करे । या मिला दे (उसीमें) एक कर दे ।

१. Exhibition

२. ‘अपूर्व वस्तु निर्माण क्षमा प्रजा प्रतिभा’—अभिनव गुप्त ।

३. अंगरेजी में—Intuitive faculty; Poetic sense; Genius; Imagination कहते हैं ।

४. बुद्धिः स्मृति—जिससे अतीत (वस्तु) का ज्ञान हो ।

मति—जिससे वर्तमान का ज्ञान हो ।

प्रजा—जिससे आगामी-भविष्य का ज्ञान हो ।

*“We meditate on the Glory of That Being Who has produced this Universe let Him illumine our understanding”—विवेकानन्द ।

ज्ञान पडता है स्रष्टा, महान कवि की इसी प्रतिभा को वही कही चिति के नाम से पुकारा गया है। यद्यपि चिति या अनुमित अथ अत्यंत व्यापक और विराट मिलता है। ऋषि या इस ज्ञान की अपिच्छात्री विषय स्वी देवी बताते हैं। विश्वरूपी अर्थात् अग्नि (दाह, ऊष्मा) सदृश भुवा में प्रविष्ट होकर प्रत्येक वस्तु में उमी उमी विशेष आकृति से भीतर बाहर समायी और भरी हुई स्फूर्तिबला देरी। अन्तःकरण स्थिता (आराध्या) अथवा स्वातः परिधि में निवास करनेवाली, दाद (तेजस) अश-मभूता जगद्-मंगल-कारिणी यह वही शक्ति-कला है जो अपनी उमीलन शक्ति से क्षण भर में विश्व का उमीलन करती है। जिसकी वदना, कवि कल्याण के लिये करता है।

यदुमीलन शक्त्यैव विश्वमुमीलति क्षणात्।

स्वात्मायतनविश्राता ता वदे प्रतिभा शिवाम्॥

‘प्रत्यभिज्ञा हृदय’ के आदि सूत्रद्वय द्वारा इसके (प्रतिभा-शक्ति के) स्वरूप की व्यञ्जना आरम्भ होती जाती है। शब्द प्रवच में भी साम्य है। द्वाये—

चिति स्वतन्त्रा विद्वत्सिद्धि हेतु ॥ १ ॥

स्वेच्छया स्वभित्तौ विश्वमुमीलयति। प्र० ह०

अविकल आत्मशक्ति या चेतना यहाँ प्रतिभा रूप से निरूपण मुख है। वह आनन्दमय-स्थाय आत्मा की निर्मल ज्योतिरुत्ता है। शक्ति-किरण है। अयदीय इच्छा के द्वारा उसका मचालन नहीं होता। बहो कम की परतन्त्रता नहीं है। वह (तो) अपनी विशद भाव-भूमिका पर इस विपुल रहस्यमयी विश्व-कलिका को (उदय) विकसित करने की प्रेरणा करती है। फिर विच्छिन्न वधन हुई जीवन-सुरभि विदित्ताओं में व्याप्त होने को चल पड़ती है। महा-प्रतिभा (मनीषा) वाले, मन प्रसार की प्रज्ञा के प्रथम उत्पन्न (स्रष्टा) उस महान कवि की जगद्-व्यापिनी जीवन-कविता की, अग्रतन्त्रमति वाले जो तत्त्वदर्शी इस स्वरूप में वदना करते हैं व स्वयं मनीषी, कवि होते हैं। क्योंकि जानी (ज्ञाननीज रूप सम्भार वाला) उपामक अपने इष्टदेव या उपस्थ की जिस रूप में (तन्मय भाव से) मानुराग उपामना करता है वह उसी रूप को निश्चय प्राप्त होता है। वही हो जाता है।

तत्प्रतिष्ठेत्प्रासीत। प्रतिष्ठावान् भवति। तमह इत्युपासीत। महान भवति। तन्मन इयु इत्युपासीत। मानवान् भवति ॥ १। ३। तैत्तिरीय उपनिषद्।

प्रज्ञा चेतना है। मनीषा है। इसीलिये काव्य-कवि और मनीषी में भेद नहीं माना गया। क्योंकि दोनों में प्रतिभा उभयनिष्ठ है। रस प्रतीति एक है। वह आध्यात्मिक प्रज्ञा, भाव जगत का प्रतिभा (गाम्भानुसार) दो प्रकार की मानी गयी है। एक भावयित्री दूसरी कारयित्री। कारयित्री प्रतिभा काव्य करनेवाली और भावयित्री उसका आम्वादन करनेवाली होती है। इससे रस चवगा और आनन्द ग्रहण-करने, उसका भाव धारण करने की क्षमता ‘शीर्षारणावती मेघा’ मनुष्या में उपन्न

१ अपनी स्वतन्त्र प्रिया या सुरुभ, निरुग-रूपना द्वारा

२ बुद्धिमनीषाधिपणा या प्रज्ञा मेमुषी मति।

प्रेक्षोपलब्धि चित् मविन् प्रतिपन्नति चेतना ॥

होती है। कारयित्री प्रतिभा सत्शिक्षा के सहयोग से रचना प्रवीण भावना की सृष्टि करती है। जिससे कवि का तत् (रचना) संबंधी प्रधान कर्म संपादित होता है। शास्त्रीय विचार से आगे चलकर इसके (प्रतिभा) भी तीन^३ भेद माने गये हैं। सहजा, आहार्या, औपदेशिकी। स्वाभाविकी, जन्मांतर^२ के संस्कार से प्राकृतिक-रूपेण हृदय में वर्तमान प्रतिभा सहजा है। इस जन्म के संस्कार, प्रयत्न आदि से अर्जिता आहार्या और मत्र शास्त्रादि के उपदेश द्वारा प्राप्त उपदेशिकी। इनमें सहजा सर्वोत्तम है।

जिन प्रतिभाओं के सहारे (सत्^१) साहित्य (सहितयो^४ भावः, शब्दार्थयोः) की सृष्टि या रचना होती है उनके विचार से कवि भी तीन प्रकार के होते हैं। सारस्वत, आभ्यासिक तथा औपदेशिक।

प्रतिभा, विमलबुद्धि प्रज्ञा की देवी (या साक्षात्) सरस्वती है। मनीषी या प्रतिभावान के लिये अब भी रीत्यानुसार जिह्वा पर सरस्वती^५ जैसे विशेषण का स्वच्छंदता पूर्वक व्यवहार होता है। आनंदवर्धन ने भी 'महता कवीनाम् सरस्वती। अलोक सामान्यमभिव्यनक्ति प्रतिस्फुरन्तम्' इत्यादि के द्वारा वाणी रूपी ऐश्वर्य में अपने को प्रगट कर विस्तीर्ण करनेवाले उसी विशिष्ट प्रतिभा की ओर संकेत किया है जिसको लक्ष्य कर विद्वानों से भरी हुई महती सभा में चकित पंडितों के राजा^६ के संमुख सुकुमार वयं वाले एक छोटे से कवि और मनीषी^७ ने, बलपूर्वक कहा था—'वालोऽहं जगदानन्द न मे वाला सरस्वती।' (शंकराचार्य)।

प्रतिभा स्वयंभूता सरस्वती है। (प्रकर्षेण भातीति) फिर, जन्मांतर संस्कार से प्रबुद्ध सरस्वती जिनकी ऐसे, नैसर्गिकी, सहजा प्रतिभा से सपन्न कवि सारस्वत कहलाते हैं। इस जन्म के विद्याभ्यास मननादि निरंतर प्रयत्न से अस्वयं जिनकी सरस्वती उद्भासित हुई हो वे अर्जित या आहार्य प्रज्ञावाले आभ्यासिक कवि होते हैं। तृतीय श्रेणी के निकृष्ट, जिन्हें कवि कहना भी धृष्टता है, औपदेशिक होते हैं। प्रथम ही सच्ची कवि पदवी का अधिकारी है। शेष केवल नाम के लिये हैं। अथवा शब्द अर्थ, अलंकार, उक्ति, रस शास्त्रादि गुणों या चमत्कारों में एक या दो के द्वारा वैचित्र्य भरा पाण्डित्य प्रदर्शन मात्र ही उनका (कवि-कर्म) कर्म अवशिष्ट रह जाता है जो अचिरस्थायी अश्रेयो-योगी होने से वस्तु-तत्त्व का प्रतिपादन नहीं करता। फलतः उपेक्षित और सहृदय-श्लाघ्य न होकर स्वल्प काल में ही वे अपनी कृति समेत विलुप्त हो जाते हैं।

कवि शब्द के दो सम और सम्पृक्त अर्थ-विभाग शाश्वत रीति से किये जा सकते हैं। प्रथम और साधारण अर्थ में वह ऋषि सर्वज्ञ, द्रष्टा पण्डित (महा-मनीषी) और सूर्य है। उसीसे सायुज्य द्वितीय अर्थ में उसका वास्तविक और विशिष्ट स्वरूप है स्रष्टा (सृष्टिकर्ता); प्रकृति या मूल में

१. कारयित्री।

२. उत्तम, मध्यम, निकृष्ट। क्रम से सहजा, आहार्या और उपदेशिकी।

३. By-birth—'प्रकर्षण भातीति—प्रतिभा।' एक यह भी मत है।

४. काव्य और शास्त्र भेदद्वय सहित।

५. शब्द और अर्थ का यथावत् सहभाव।

६. महा-पण्डित मण्डन मिश्र, काश्मीर। 'वे श्राद्ध-कर्म-रत थे।'

७. महा-मनीषी श्री शंकराचार्य। 'दिग्विजय के लिये प्रस्थित।'।

रचयिता। वह (रवि) ऋषि (ऋषयो मन्त्र द्रष्टार) होकर श्रुति के मन्त्र द्वारा प्रायना करता है
निभुवन ज्वालि के पितामह में कहता है—‘मय का द्वार, उमने (मुझ) अजेय के लिये गीत दो।

हिरण्यमयेण पात्रेण मत्स्यस्यापिहितं मुग्धम्।

तत्त्व पूषन्पावणु सत्य धर्माय दप्ये॥

ह जगत्त्रय के भरण-पापण करनेवाले देवता। व-याण और मोदय के मन्त्रिम अतरा में मिल-
मिल करते हुए विद्वन् मत्स्य के दीप्त मुग्ध मंडल का दान व हनु मने लिए अनावृत कर दो। ज्ञानी
ही ऐसे आत्मदान का प्रवृत्त अधिकारी होता है। मन्त्रा रवि रन्त्र कलाकार ही नहीं कुछ और
भी होता है। वह कुछ और, उसका ज्ञानात्मक अवयव है। जो उसकी आत्मा का—यलवार गायक,
चित्रकार आदि की कला में ऊपर उन्नत ऊँच ठे जाकर उस पद पर बिठाता है जहाँ मस्तिष्क, बुद्धि
और कला के चमत्कार पहुँच ही नहीं सकते। गायक गाना है—रवि के हृदय का राग। रवि की
स्फुट हृदय-वदना की पुनरा पर चलने में रवि ने जिम प्रेरणा की सृष्टि की उसका सदस्य लोग-
को सुनाने में उसके (गायक के) कर्मों की मायकता है। चित्रकार भी कुछ क्षण के लिये कवि
का अनुवर्तन कर रत्नपा के महादेव चित्र अंकित करता है। सीना अपनी अपनी प्राणात्म स्वर,
नाद और रेखाओं में भर उमने उद्गीरण से जगत की तृप्ति करते, हृदय को राग और रूप या
रस में सोचते और मन का, चित्त का प्रकाश करते हैं। किंतु रवि तो विश्व की प्रवृत्ति और प्रवृ-
त्तिमय की, प्राण प्राणमय की, प्राणी प्राणी की—अतर्क्य के सारभूत (ज्ञान) भावा का प्रतिनिधित्व
करने से विशिष्ट और महान है। “ववि तु विगिप्यते।” उसकी दृष्टि पैनी ही नहीं—प्राणमयी
अतिपेाल—भायुक्त होती है। पलायिका और गायका के मद्दु उसकी कला व द्वारा जगत का केवल
मनोरंजन ही नहीं होता। वह तो शिवमय के प्रमाण करनेवाले प्राणधर छंदों का निर्माता—जिनमें
हृत्प्रेर और परश्वर की चिन्ताओं से मानव की मुक्ति मित्रे—तेमें सुंदर यदा का कवि और द्रष्टा है।

वह पूज्यज्ञान की भाषात् प्रतिमा (रूप-धर) है। उसका स्वरूप ज्ञान है और वह भी केवल
ज्ञान का स्वरूप है। इसीलिये विमलतम, निर्भूत अत चेतनावाला होते हुए भी, पतजलि के शब्दों
में, विश्वदान करनेवाला (द्रष्टा) कहा गया है।—‘द्रष्टा दुक्षिमात्र शुद्धापि प्रत्ययानुपपद्य।’ ‘योग-
मूत्र। किंतु वही द्रष्टा भी है दृश्य भी। दृश्य में ही द्रष्टा है। ज्ञान और ज्ञाता भिन्न नहीं हैं ठीक
उसी प्रकार जैसे भास्कर भाग या प्रकाश में भिन्न नहीं कहा जासकता है।

प्राणमानो न पृथक् प्रकाशात्

स च प्रकाशो न पृथक् विमलात्।

आत्मदान प्रवृत्त कवित्व की प्राप्ति के लिये अनिवार्य है। जिसने प्रवृत्ति में आत्मदान
नहीं किया वह विश्व की भावनाओं का प्रतिनिधित्व करनेवाला या मन्त्रा कवि (श्रेष्ठ मनीषी)
कदापि हो नहीं सकता। आत्मदान साधना का विषय है। और साधना का तात्पर्य यहाँ मानव मन
की उस अविनाश श्रेय चिन्ता या ज्ञानात्मक प्रयत्न से है जिसमें न विनल्पादि की क्रिया है और न

१ Function या क्रिया।

२ मननात् प्रायते इति मन्त्र।

३ द्रष्टा The seen is intelligence only and puna, sees through the colouring
of intellect

तर्क-बुद्धि का बहु-व्यापार। वह वितर्क और निर्लक्ष्य अनुसंधान के क्षेत्र से परे होती है। क्योंकि साधना के द्वारा साधक उस रमणीय सत्य की खोज करता है जो कभी 'अनेक' नहीं 'एक' है। गुणन और विभाजन के योग्य नहीं अविभक्त है। जो किसी भी दिशा^१ से किसी भी दशा में परिवर्तन के, रूपांतर के योग्य नहीं जिसमें^२ कुछ निकाल लेने^३ ग्रहण करने की कल्पना या क्रिया के द्वारा न कोई उसे तिलभर घटा सकता है और न कुछ उसमें मिलाकर कोई उसे बढा ही सकता है। जो अपने में जिसका स्व यह विश्व है अतः जो विश्व में—निज सहज व्याप्ति से भरा हुआ इतना पूर्ण है कि प्रचुर गुणन, विभाजन योजन और वियोजन के बाद भी वह, वही रह जाता है। उसमें कमी नहीं होती।

ओम् पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णत्पूर्णं मुदच्यते

पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णं मेवावशिष्यते।

ब्रह्म कहो चाहे सत्य कहो, है वह एक ही क्योंकि उसकी सत्ता की व्याप्ति के बाहर कोई अतिरिक्त स्थान ही शेष नहीं, जहाँ कोई अन्य किसी के होने की कल्पना भी कर सके। ऐसे आपूर्यमाण और अचल प्रतिष्ठ सत्य को, श्रेय के लिये, आत्म समक्ष करने की निरंतर चेष्टा साधक कवि की साधना है। जो ही कवि की मूल-प्रवृत्ति है।

प्रत्येक साधक द्वारा साधित क्रिया की परिणति किसी स्थायी (सत्तात्मक) रमणीय मगल की सृष्टि में होती है। जहाँ आत्मदर्शी साधक की क्रिया फलवती होकर, विचार स्फुट और पूत भावनाएँ प्रगट आकारवती होकर अपने आप कुछ सृष्टि-विधान की ओर अग्रसर होती हैं। तब साधक निरा साधक ही न रहकर रचनाकार का भी पदग्रहण करता है। नित्य सृष्टि और विलय-चक्र के विधानानुसार निखिल कर्म कामनाओं में और कामनाएँ (मानव-पक्ष में रस वर्जनाएँ) अंतर्मुखी हो ज्ञान-सिंधु में गल पचकर अपनी पृथक् स्थिति का रूप मिटा देती हैं^४। फिर सर्गकाल में उसी विश्व चक्र के प्रत्यावर्तन से अनुत्तरग स्थिर-जलनिधि में सस्कार मात्र से वर्तमान उन्मियों के समीरणास्फालित पुनरुत्थान की भाँति—वे सब (क्रिया कामनाएँ) प्रतिवर्तित क्रम से गनै. गनै. प्रगट होती हैं। प्रगट होनेवाली वस्तु या द्रव्य की ये सत्ताएँ केवल बीज रूप सस्कार से पदार्थज्ञान की छाया बनकर कर्ता के सकल्पामक विराट मन में विश्राम करती हैं। जो प्रसुप्त होकर सूक्ष्म भावनाओं में अवशिष्ट रह गई, नवल विकास का कारण रचती हैं। साधक श्रेयमयी सौंदर्य-निर्माण पटुता के पदावरोहण से नवल सर्ग की कल्पना करता है। हृदय का सचित ज्ञान शुभेच्छा में और शुभेच्छा^५ क्रिया भाव में परिणत होकर मध्य चित्ति केंद्र से अपनी कला का विस्तार करती है। धीरे-धीरे प्रबुद्ध चेतनाशाली मनीषी या द्रष्टा, स्रष्टा का व्यापार-संपादन करने लगता है उसकी मौलिक (मूलकी) अतर्दशा में क्रांति भले ही लक्षित न हो, जहाँ परिवर्तन होता

१. दिशा—Sides

२. जो अतिशय निरुपाधिक है।

३. निकाल लेने की—Substraction

४. शुभक्रिया।

५. 'सर्व कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते'।—गीता

६. शुभेच्छा—धर्माविरुद्ध काम या कामना।

भी नहीं—पर उमरो द्वितीय अवयव,—मृत्यु के आकर्षण पटल की छवि के उद्घाटन द्वारा जामा निश्चित रा क्षेत्र जीम्नीण हायर निर्माण रूप में नियन्त्रणता (प्राचीनता या जड़ता के कथुर विमर्शता) रा उज्ज्वल मरण वहन रहता है। वह राग और पाद के सहयोग में अपनी गति के संचार द्वारा रचना प्रपञ्च फैलता है। तब हम अपने 'कवि' रा रचयिता के रूप में देखते हैं जिसकी परिश्रमा अथवा इतिहास-कथा की गति का समारम्भ (आदि) स्वप्रथम मृष्टिरार में माना गया है।

आदि स्रष्टा या रचयिताओं की गणता के प्रथम में मरण के पहले मृष्टि-जन्ता (परमात्मा) रा नाम आता है। उमने मरण के पहले हम आगतपुत्र गह्राड की रचना की। जिसने पहले न अस्मिन्व का गता या आर न अस्मिन्व रा। न गति रही और न मरण (न मरण या और न 'मर्ज') एक आकर्षण या रहस्यमय घने पुद्गल का। जिसके भीतर न स्पष्ट मृदु का ही चिह्न था और न अमरता की छाया। तब और राशि री, दिना आ काग की रचना भी अगाध थी।

नामदामीप्रागदामीत्तदानी नामोद्भोजो न्योमापरायत
विमार्गव ? कुहस्य गम्मप्रमम विमार्गदगहन गभीरम्।—नाटकीय सूक्त ।

नव रहा क्या ? निश्चित आर अविनिर्णय के अन्तर्गत में उम, रहस्या के गोपी सपुट में, प्रेम रा चमकता हुआ माली—ज्यानि सार समुद्र रा अन्तर रमणीय रहन, वह श्रुतियों का म अनिवर्त्तनीय प्रेम स्वरूप—था। जिस भाव के द्वारा उमकी मत्ता और आहृति रा भान होता है वह अवर्त्तनीय महामात्मा या 'प्रेम' रहा। जिसने श्रिये वदित राउम 'राम' शब्द का प्रयोग आर्य श्रुतिया द्वारा होता था।

“कामस्तदग्रे समवन्ताधि मनमो रेत प्रथमयदामीत्” माधारण प्रथम में स्वामी-मया श्री-पुरुष के श्रिये मीमित और मर्याद अथ मे प्रयुक्त आजकल रा प्रेम (श्रम) नहीं किन्तु वह आदि की मत्ता मध्यात विहीन एक अनिवच्य प्रेम, जो उमकी, अभोष्मा या आत्मा—महान की दिव्य-मत्ता का सार, प्रतिनिधि और स्वरूप है, उम समय था वह प्रेम, जिसका स्वयं परमात्मा प्रतिमा-पर दब है। प्रतिमा स अथ उम प्रतीक मे है जिसके द्वारा वस्तु अभीष्ट के माग महत्व की हृदय में प्रतीति है (प्रती-यत विधीयते अनया इति) वैदिक काल में मन्त्र 'काम' शब्द मे अभिहित भगवान के मूत्र तदामाम उक्त प्रेम की छाया—प्रतिमा के पूर्वानुपूर्व में होन का पता श्रुतिया को चला जो विद्वत् रूप अनादि कामना प्रनकर उम, प्रथम कवि के द्वारा, अभिगजन का आधार हुई।

१ परिश्रमा पुराकल्प इतिहास गतिद्विधा

म्यादेव नायका पूवा द्वितीया बहु नायका।—इतिहास ।

२ It was all rapped in mistry — (VIVKANAND)

३ प्रेम जिस वैदिक 'राम' शब्द का प्रयोग है यद्यपि उसकी व्यापार अथभावना रा समारोह अपने अभिधेयाय में नहीं कर सक्ता तथापि कुछ विद्वान भाष्यकारों के द्वारा इसके निरन्तर परिब-
नित प्रयोग की परंपरा से, अप्रयुक्त राम शब्द की महत्ता और लक्षणात्मकता धीरे-धीरे कम हो गई।
तथा इसका (प्रेम) प्रचार God is Love और Love is God के नये अनुवाद के साहित्य में
दीप्त पड़ता है। इसका ही व्यवहार साहित्यिक चरन के उपयुक्त प्रतीत होता है।

असृजित सर्गविस्था की स्पंदनविहीन, विकल्प रहित मुद्रा में स्थित उम प्रथम सृष्टिकार में, तपस् की महान शक्ति से वह 'एक' प्रगट दिखाई पड़ा, आत्मदर्शी में अपने 'स्व' के प्रत्यक्ष देखने और जानने की अभीप्सा का प्रादुर्भाव हुआ। मैं—सब भावों का समन्वय व्यवधान (यह)—मैं क्या हूँ इसी कामना से सृष्टि-निर्माण की प्रवृत्ति या लीला-विग्रह की कामना का उदय हुआ। 'मैं' क्या 'यह' हूँ इस भावना से उस कवियों के कवि ने अपनी रचना (कविता) में अपने को व्यक्त किया। तब से नाना रूपों और रंगों में अब तक अभिव्यक्त करता चला आ रहा है। अगणित बार उसने अपनी ही लालित्य-व्याख्या की। प्रेम मीमांसा की सुंदर से सुंदर अपने नवल संस्करण—अणोरणीयान्महतो महीयान—निकाले। फिर भी उसे अपने मंगलकारी अथ (सत्यस्वरूप) की इति (सौंदर्यपरिणति) न मिली। न कभी मिल सकती है। क्योंकि वह तो स्वयं सीमाविहीन है। सृष्टि क्रम के पूर्व कदाचित् वह भी इस भेद को अलग से जान सकने की दशा में था यह भी संदिग्ध है। क्योंकि निर्गुण में ज्ञान, इच्छा या क्रिया के भाव का आरोप ही नहीं सकता। आनंद मूलसौंदर्य की चेतना से स्पंदित स्वयं प्रेम का प्रवर्तक, आदि कवि बनकर, गुहाशय स्थित इस रहस्य को जान सका। रहस्य का ज्ञान हो जाना ही उसका पुट भेद है। तब निर्विकल्प-मुद्रा (सर्गावसर की) अनुवृत्ति से अर्ध-निमीलित संकल्प-चक्षु की दशा में ही उस महान स्रष्टा ने निसर्ग-उद्भूत सिसृक्षा के द्वारा ऐसा 'ईक्षण' किया।^१ स्वभावतः (सानंद-निष्प्रयास) ऐसी सहज कल्पना की—"मैं कुछ सृजन करूँ"^२ और उस अनंत ज्ञानमय और सब ओर से प्रकाशित परम-चैतन्यकी शक्ति के तेज से चिरतन-ज्ञान (काव्य) वेद और स्थूल और सूक्ष्म जगत की कारण रूप प्रकृति (वाह्य-सत्ता) स्वयं उत्पन्न हुई स्पंदन से आवरण-मुक्त-महाप्रलय-परमाणु-स्वरूप भूमिस्थ-समुद्र और ऊर्ध्व में (हेतु) आकाशस्थ मेघ रूप जलसागर उत्पन्न हुए।^३ अखिल विश्व को सहज (ईप्त्) ही स्ववश में रखनेवाले उस अनंत रमणीय ने अधः उपरिस्थ उन निर्मल जल और ज्योति पुजों का सृजन किया। फिर दिशा-काल के विभाग दिवसरात्रि^४ तथा वर्ष आदि उत्पन्न करनेवाली गति को प्रेरित किया। उसे आगे बढ़ाया।^५—इस भाँति उस कलाकार ने वाह्य में अपने अंतस्थ का प्रकटीकरण किया। सृष्टि रहस्य-पुट सी स्तर प्रतिस्तर खुलने लगी। विराट अपनी रचना में स्वयं उतर पड़ा। श्रुति के 'आत्मानं स्वयं अकुस्त' और कृष्ण के 'तदात्मानं सृजाम्यहम्' से यह स्पष्ट है कि अन्यदीय उपकरण या तत्व से वह सृजन नहीं करता प्रत्युत स्वकीय (निजस्व)^६ अश के अंशाश से निर्माण क्रिया का परिशीलन करता है। उसकी आनंद अभिकंपन प्रेरणा से सर्वभूत गुहा-गयी लीला विग्रही (मायामयी) अंतः सत्ता ("मूलप्रेम" सत्ता) स्वयं अपनी अभिव्यक्ति करती है। यही उस कवियों के कवि की काव्य लीला है इति प्रथम खंड

१. प्रजाकामो वै प्रजापति ...।"—Was desirous of creation or कल्प"

२. स [Supreme Soul] इक्षत लोकान् सृजा इति। ऐतरेय १।१ "स इक्षां चक्रे"

३. एक सादृश्य And God said : Let there be Light : and there was Light."—BIBLE.

४. "ऋतं च सत्यं चाभीद्वान्तपसोऽध्यजायत। ततो रात्र्यऽजायत समुद्रो अर्णवः। समुद्रादर्णा-वादधि संवत्सरो अजायत। अहोरात्राणि विदधत् विश्वस्यमिषतो वशी।"—ऋ० ०।१०।२०२॥

५. BIBLE में भी—And God divided Light from the darkness [Day from Night]

६. 'He creates out of Himself.'—Upnisad,

‘रसलीन’

गोपाल चद्र सिनहा

उपोद्घात

‘रसलीन’ के नाम व उनके दोहो के रम-माधुर्य से हिंदी-मस्रार भली भाँति परिचित ह, पर उनके विषय में मुख्य मुख्य बातों की भी जानकारी अभी तक पावद ही किसी को हो।

‘रसलीन’ का वास्तविक नाम सयद गुलाम नबी था और ये हरदोई जिले के बिलग्राम नामक कस्बे के रहनेवाले थे। इन्होंने मुसलमान होते हुए हिंदी में बहुत ही सुंदर और सरस कविता की है और इनके ‘अगदपण’ तथा ‘रसप्रबोध’ नामक ग्रंथ हिंदी के रीति-ग्रंथों में एक विशिष्ट स्थान रखते हैं। इनमें से ‘अगदपण’ तो सूक्तिरसा के चमकाने के लिये मदा में ही काव्य रसिका में बियात रहा है।

वश-परिचय

मोहम्मद साहब के दोहित्र और हजरत अली के पुत्र हमन और हुमेन में से हुमेन के पीछे जद का विवाह हमन की पीढ़ी रक्वा का साथ हुआ था। उन्हीं जद और रक्वा के ही वश म बहुत आगे चक्कर हमारे सयद गुलाम नबी महादय का जन्म हुआ था। मुसलमानों में जद के बगल जदी कहते हैं और अपनी धमनिया में हमन तथा हुमेन दोनों ही का स्थिर रहन करने के कारण वे अपने को हमनी-उर-हुमेनी भी कहते हैं।^१ इस प्रकार हमारे ‘रसलीन’ मुसलमानों में जदी हसनी उर-हुमेनी थे।

जद से चकर जद की १६वीं पीढ़ी में सयद अबुल फरह नामक एक अत्यंत विद्वान और पढ़े हुए महात्मा ने जन्म लिया। सयद अबुल फरह पहले मदीने में ही रहते थे, पर बाद में वहाँ के शासक के अत्याचारों से तंग जाकर उन्हें अपना पैनिक अधिवास छोड़ इराक के बाम्त नामक

१ यहाँ साहब सयद वसीउल हमन बिग्रामी राजतुल्लुकराम, पृ० १०।

नगर में जा बसना पड़ा। थोड़े दिनों बाद इराक के अमीर से कुछ अनवन हो जाने के कारण आपको वास्त भी छोड़ देना पड़ा। वास्त छोड़ आप पहले खुरासान और फिर खुरासान से गजनी गए और अंत में गजनी से भारत चले आए। सैयद अबुल फरह के चार पुत्र थे। उनमें से एक थे सैयद अबुल फारस। विलग्राम के सैयद उन्ही सैयद अबुल फारस के ही वंशज^१ हैं। वास्त के निवासी होने के कारण सैयद अबुल फरह और उनके पुत्र 'अलवास्ती' कहलाते थे। उन्होंने भारत चले आने पर भी उस अल्ल को नहीं छोड़ा और बाद में उनके वंश का नाम ही 'वास्ती' पड़ गया। हमारे रसलीन का भी जन्म इसी 'वास्ती' ही वंश में हुआ था।

भारत आने पर सैयद अबुल फरह के चारों पुत्रों को दिल्ली सम्राट से अलग-अलग चार गाँव मिले। उनमें से सैयद अबुल फारस को जाजनेर मिला और जाजनेर को ही उन्होंने अपना निवास-स्थान बनाया। अबुल फारस के पुत्र अबुल फरह द्वितीय हुए। अबुल फरह द्वितीय के प्रपौत्र सैयद मोहम्मद से और दिल्ली सम्राट शमसुद्दीन अलतमश से बड़ी घनिष्टता थी और उनपर सम्राट की विशेष कृपा भी रहती थी। सैयद मोहम्मद ने विक्रम संवत् १२७४ में सुल्तान से आज्ञा लेकर विलग्राम पर, जो उस समय श्रीनगर के नाम से विख्यात था, चढ़ाई कर दी और वहाँ के तत्कालीन राजा को परास्त करके विलग्राम पर अधिकार कर लिया।^२ 'रसप्रबोध' में 'रसलीन' कहते हैं :

“प्रगट हुसेनी वास्ती, वस जो सकल जहान।
तामें सैयद अबुल फरह, आए मव हिंदुआन॥
तिनके अबुलफारस सुत, जग जानत यह वात।
पुनि सैयद अबुल फरह, तिनके सुत अवदात॥
पुनि भये, सयद हुसेन सुत, तिनके सबल सरूप।
तिनके सुत सैयद अली, विदित भये जगभूप॥
सैयद मोहम्मद प्रगट में, तिनके अति बलवान।
विलग्राम श्रीनगर में, जिन कीन्हो निज थान॥”

(रस प्रबोध के कविकुलकथन से)।

सैयद मोहम्मद के सैयद उमर, सैयद उमर के सैयद हुसेन द्वितीय, सैयद हुसेन द्वितीय के सैयद नसीरुद्दीन, सैयद नसीरुद्दीन के सैयद हुसेन तृतीय, सैयद हुसेन तृतीय के सैयद सालार, सैयद सालार के सैयद लुत्फुल्ला उपनाम लद्धा, लद्धा के खुदादाद उपनाम दादन और दादन के सैयद महमूद प्रथम हुए।^३ यही बात स्वयं रसलीन ने इस प्रकार कही है :

“तिनके सयद उमर भये, तिन सुत सयद हुसेन।
तिनके सयद नसीरुद्दी, यह जानत सब ऐन॥
पुनि भे सयद हुसेन अरु, पुनि सैयद सालार।
लुत्फुल्ला लद्धा भये, तिनकी बुद्धि अपार॥

१. वही, पृ० ११५-११८।

२. रोजतुल कराम, पृ० ११६-१२०।

३. वही, पृ० ६८-६९।

पुनि सैयद दादन भये, मुदादाद जिह नाम ।

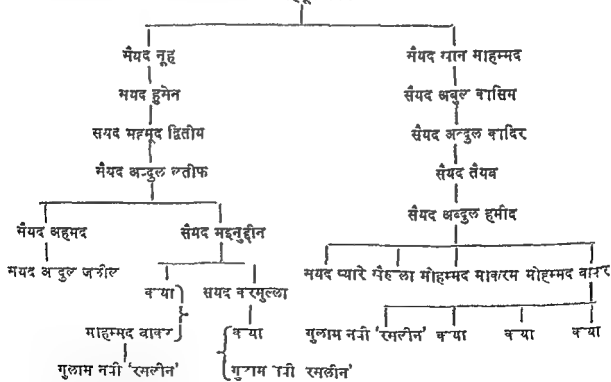
पुनि सैयद महमूद जो भये सिद्ध अभिराम ॥”

(रसप्रयोग में कविवरुलकवचन से)

सयद महमूद वडे ही विद्वान और सिद्ध महात्मा थे । विलग्राम में इनका एक आमा का दाग अब भी विद्यमान है और उसीमें इनकी समाधि है । कहा जाता है कि एक बार विलग्राम के तत्कालीन शासक ने कुछ कमचारी उस बाग में गए और सैयद महमूद साहेब की अनुज्ञा प्राप्त किए बिना आम तोड़ने लगे । माली ने मना किया पर शासन के मद में मतवाले कमचागिया ने सुनी अतमुनी कर दी । इतने ही में ऐसा ईश्वर का कोप हुआ कि इस जोग के पत्थर (ओले) पड़ने लगे कि शासक के कमचारा बुरी तरह घायल हो गए और उनका आम तोड़ना असम्भव हो गया । तब से वह जग ‘भुतहा’ बाग कहलाने लगा और कुछ दिन पीछे सयद महमूद प्रथम के बगज ही ‘भुतहा’ नाम से पुकारे जाने लगे ।^१ हमारे ‘रसलीन’ इसी ‘भुतहा’ बाग के एक उज्ज्वल रत्न थे ।

सैयद महमूद प्रथम के दो पुत्र हुए सैयद नूह और सैयद खान मोहम्मद ।^१ ‘रसलीन’ पिता की ओर से सैयद खान मोहम्मद की ओर भाना की ओर से सैयद नूह की गान्वा में थे ।^१ सैयद महमूद प्रथम ने रसलीन तक वंशावली इस प्रकार है—

सयद महमूद प्रथम



१ राजतुक्कराम, पृ० ६९

२ वही, पृ० ६९।

३ वही, पृ० ६९-७०, ७६, ८० ।

इस प्रकार सैयद अब्दुल हमीद के कनिष्ठ पुत्र सैयद वाकर तो रसलीन के पिता और सैयद मुईनुद्दीन की कन्या उनकी माता थी। सैयद महमूद (प्रथम) के आगे के अपने पैत्रिक के संबंध में 'रसलीन' स्वयं कहते हैं कि—

“सैयद खान मोहम्मद भये; तिनके सुत जग आइ।

फिर अब्दुल कासिम भये, तिनके अति सुखदाइ॥

सैयद अब्दुल कादिर भये, पुनि तैयब सुरजान।

तिनके सैयद हमीद सुत, जानत सकल जहान॥

पुनि सैयद वाकर भये, तिनके तनुज प्रसिद्ध।

सब लोगन में सिद्धता, जिनकी प्रगटी सिद्ध॥

भयो गुलाम नबी प्रगट, तिनको सुत जग आइ।

नाम कर्यो रसलीन जिन, कविताई में ल्याइ॥”

(रसप्रबोध)

जन्म

सैयद गुलाम नबी 'रसलीन' का जन्म कवियों की खानि विलग्राम में २ मोहर्रम सन् ११११ हिजरी, अर्थात् २० जून, सन् १६९९ ई० (स० १७५६ वि०) को हुआ था।

जैसे संस्कृत और हिंदी में संख्या व्यक्त करने के लिये कुछ निर्धारित शब्दों का प्रयोग होता है वैसे ही फारसी और उर्दू में वही काम अक्षरों या अक्षर समूहों से लिया जाता है। फारसी वर्णमाला के प्रत्येक अक्षर का कोई न कोई अंक नियत है, जैसे अलिफ का १, बे का २, ये का १०, काफ का १००, गैन का १०००, आदि। जब किसी छंद में किसी सन् या सवत् का उल्लेख करना होता है तो उसमें एक ऐसे शब्द या पद का प्रयोग कर देते हैं जिसके अक्षरों के अंकों का जोड़ उस सन् या सवत् की संख्या के बराबर हो। इस प्रकार छंद में किसी के जन्म या मरण अथवा अन्य किसी घटना का वर्णन करने को फारसी और उर्दू में तारीख कहना कहते हैं। तारीख कहना फारसी और उर्दू छंद रचना की एक विशेष कला समझी जाती है और उसका प्रयोग फारसी लिपि में रचना करनेवाले कई एक हिंदी कवियों ने भी किया है।

रसलीन के चचेरे मामा, मीर अब्दुल जलील विलग्रामी, हिंदी, संस्कृत, उर्दू, फारसी, तुर्की तथा अरबी के प्रकांड पंडित और कवि थे और रसलीन के परिवार पर उनका विशेष स्नेह था। जिस समय रसलीन का जन्म हुआ उस समय मीर अब्दुल जलील महोदय दक्षिण में सम्राट औरंगजेब के साथ गढ़ सतारा के निकट डेरा डाले पड़े थे। रसलीन के जन्म का शुभ समाचार उन्हें वही मिला। कहा जाता है कि उक्त समाचार को पा उन्हें इच्छा हुई कि नवजात शिशु के जन्म की तारीख (तारीख तबल्लुद) कहे और उस दिन उसी इच्छा को ले वे सो गए। सोते में उन्होंने स्वप्न में नवजात शिशु को देखा और सुना उसे कहते हुए “नूरचश्मे वाकरे अब्दुल हमीदम” अर्थात् मैं अब्दुल हमीद के पुत्र वाकर के नयनों की ज्योति (पुत्र) हूँ। पीछे जगने पर जब उन्होंने ‘नूरचश्मे वाकरे अब्दुल हमीदम’ (نورچشمه واقره عبدل حميدم) के अक्षरों की अंक गणना की तो पता चला कि

इसमें ता नवजान भागिनय के जन्म की तारीख छिपी है। अतः उन्होंने उन्नीसमें मीन आर चण जोड़ कर इस प्रकार छंद पूरा कर दिया

“नूरुल्लाम गोर गोर गुलन वामन
चू गुल सुगीद दर आरम दमोदम
मार तारीमे नवल्लुद सुद यमुपनम
नूरुल्लाम वारगे अब्दुल हमीदम।”^१

अर्थात् गोर वारगे व पुत्र ने गुलन म कहा कि म ममार में मूय के फर (अर्थात् भूतजन्मों का पूरा) व समान किया है और अपने जन्म की तारीख म न सुद करी है जो यह है “नूरुल्लाम वारगे अब्दुल हमीदम”। “नूरुल्लाम वारगे अब्दुल हमीदम” का फारसी ज़िबि म ज़िबाने में उस वक़्तमान व जो जो अन्तर प्रयुक्त है त है उनमें औरों को यदि जोड़ा जाय तो कुछ याग ११११ आवगा और ११११ हिज़री हो रमज़ीन व जन्म ता यय है।

मीर अब्दुल जलील की भविष्यवाणी

रमज़ीन व जन्म का समाचार पावे के उपरान्त मीर अब्दुल जलील महोदय ने दख़ियन म जा पत्र विग्राम भेजे थे उनमें यह ज़िबा था कि यह लड़का अत्यन्त विद्वान आर बुग़ल कवि होगा जो जागे चलकर हुआ भी ऐसा ही।^२ उस समय के हिंदी कविया विग़दर हिंदी के मुमल मान कविया, में जिनकी ख्याति रमज़ीन ने पाठ उनकी गायल ही ज़िमी ने पाई है।

रसलीन की सामयिक श्याति

मिर्जा मोहम्मद ज़मीन उन दिना नरालीन उहत बडे विद्वानों में समये जाने थे। उन्होंने जय मीर गुलाम अली ‘जाज़ाद’ से अरबी व और मीर गुलाम नबी ‘रमज़ीन’ से हिंदी के छन्द सुने नय अत्यन्त प्रसन्न हुए और नराल उनकी प्रशंसा में निम्नलिखित पंक्तियाँ खिल डाली

‘दरी ज़माना कि अबावे फज़ल कमयाव अम्न
जद तिलग्राम दो ग़म्म अद दर मलुन उम्माद
यव इमामे ज़मा सैयदे गुलाम अली
कने वह ग़ौर अरब मिन्न ओ नदागद याद
दिगर ज़हाने हुनर सैयद गुलाम नबी
रमानद फ़िनगने ओ ग़ैर हिंद रा वमुगद।’^३

जर्नल ‘दम युग म जय विद्वान गेग दुलभ है विग्राम में दा व्यक्ति वाक्य के आचाय है। एत ता दम युग के अग्रणी मयद गुलाम अली, जिनमे बड़कर अन्तर की कविता बटमय रचनेवाला कोई दूसरा नहीं है, और दूसरे, गुला व ममार, मयद गुलाम नबी, जिनकी बुद्धि हिंदी कविता म इल्मिदि की पहुँच गई है।

१ सर्वे आज़ाद, पृ० ३१०।

२ ” , पृ० ३१३।

३ ” ” पृ० ३७२।

रसलीन के विद्यागुरु

‘रसलीन’ के विद्यागुरु थे मीर तुफैल मोहम्मद विलग्रामी।^१ इनकी जन्मभूमि और मूल निवासस्थान तो था अतरौली, जिला आगरा में, पर ये जब १५ ही वर्ष के थे तभी विलग्राम चले गए थे, वही विद्योपार्जन किया और वही बस गए तथा अंतकाल तक वही रहे। मीर तुफैल मोहम्मद हिंदी, फारसी और अरबी तीनों ही के बहुत बड़े विद्वान और कवि थे और उनके पास दूर दूर से लोग विद्योपार्जन करने आया करते थे।^२ इन्हें रसलीन ही क्या विलग्राम के न जाने कितने व्यक्तियों को विविध-विद्या-विशारद बनाने का श्रेय प्राप्त था। रसलीन ने इनके विषय में स्वयं लिखा है:

“देस विदेस के सब पंडित सेवत है पग शिष्य कहाई।
आयो है जान सिखावन को सुर को गुरु मानुस रूप बनाई।
बालक बृद्ध सुबद्धि जहाँ लगि बोलत है यह बात बनाई।
को मन मेल कहै सुभ केल तुफैल तुफैल मोहम्मद पाई।”^३

रसलीन पर मीर अब्दुल जलील का प्रभाव

रसलीन के चचेरे मामा, मीर अब्दुल जलील विलग्रामी, अरबी, तुर्की और फारसी के तो पंडित और कवि थे ही, हिंदी में भी बड़ी सुंदर और उच्च कोटि की कविता करते थे। हिंदी में उनका ‘सिखनख’ नामक ग्रंथ बहुत ही सरस और सुंदर है। उन्हीं के विषय में हरवंस मिश्र विलग्रामी के पुत्र ‘दिवाकर मिश्र’ ने जो स्वयं हिंदी के बहुत अच्छे कवियों में थे, कह गए हैं कि—

“हुआ न है औ होयगा ऐसो गुनी सुशील।
जैसो अहमदनंद जग हुय गयो मीर जलील।”^४

यह पहले ही कहा जा चुका है कि मीर अब्दुल जलील का रसलीन के परिवार और विशेषकर रसलीन पर असाधारण स्नेह था। मीर तुफैल मोहम्मद तो रसलीन के विद्यागुरु ही थे, पर जान पड़ता है रसलीन को हिंदी साहित्य के अध्ययन और हिंदी भाषा में काव्य रचना की प्रेरणा मुख्यतया अपने मामा मीर अब्दुल जलील ही से मिली थी।

रसलीन पर मीर गुलाम अली आजाद का प्रभाव

सर्वे आजाद आदि ग्रंथों के रचयिता तथा मीर अब्दुल जलील के दौहित्र, मीर गुलाम अली आजाद, जिन्हें यदि विलग्राम के विद्वानों में विद्वत्ता की दृष्टि से अद्वितीय कहा जाय तो अत्युक्ति न होगी, रसलीन के समकालीन और लगभग समयस्क ही थे। रसलीन का जन्म जून सन् १६९९ ई० का है और आजाद का जून सन् १७०४ ई० का। रसलीन और आजाद का साथ विलग्राम

१. सर्वे आजाद, पृ० ३१२

२. वही, पृ० २५१

३. “कवित्त भुत्फरिक् सैयद गुलाम नवी रसलीन” नामक ग्रंथ से, जिसकी एक हस्तलिखित प्रति लेखक के पास और दूसरी रामपुर के राजकीय पुस्तकालय में है।

४. सर्वे आजाद, पृ० ३७०

के अतिरिक्त अन्य कई स्थानों में भी रहा था।^१ अतः यह असंभव है कि दोनों की विद्वत्ता और विद्याव्यसनी तथा साहित्यमेवी स्वभाव ने एक दूसरे को प्रभावित न किया हो।

रसलीन का भाषा ज्ञान

हमारे रसलीन हिंदी, फारसी और अरबी तीनों ही के पंडित थे^२ और कदाचित् सस्कृत भी जानने थे क्योंकि उनकी कविताओं में सस्कृत के उत्तम शब्द प्रचुर मात्रा में मिलते हैं।

रसलीन का लिपि-ज्ञान और लिपि प्रयोग

रसलीन की रचनाओं से ही प्रकट है कि उन्होंने हिंदी साहित्य का बड़ा व्यापन और गंभीर अध्ययन किया होगा और बहुत संभव है उन्होंने कम से कम रस और नायिका भेद के मन्वृत्त ग्रंथ भी पढ़े हों। अतः उन्हें न केवल देवनागरी लिपि का सम्पूर्ण ज्ञान ही रहा होगा अपितु वे उसे नली भाँति लिख भी लेते रहे होंगे। किंतु ऐसा होने हुए भी यह एक प्रकार से निर्विवाद ही है कि वे उस काल के अनेक मुसलमान और हिंदू लेखकों की भाँति हिंदी भी फारसी लिपि में ही लिखा करते थे। उनके ग्रंथों की उपलब्ध प्राचीनतम हस्तलिखित प्रतियाँ फारसी लिपि में ही हैं। फारसी में हिंदी और उर्दू की भाँति टवग नहीं है इसीसे शुद्ध फारसी लिपि में ट, ड और ङ की ध्वनियों को व्यक्त करने के लिये अक्षरों का अभाव है। उर्दू में यह काम अधिकतर 'ते' (ت), 'दाल' (د) और 'रे' (ر), पर (इस प्रकार ٹ ڈ ڙ) 'तो' (ٹ) का चिह्न बनाकर किया जाता है, पर डले हुए टाइपो से मुद्रित ग्रंथों में, जिनका प्रारंभ कलकत्ते के फोटो बिलियम कालेज द्वारा प्रकाशित उर्दू ग्रंथों से होता है, यही काम उक्त अक्षरों पर (इस प्रकार ت د ر) एक बेंड़ी लकीर बनाकर किया जाता है। पर रसलीन और मीर अब्दुल जलिल ने हिंदी लिखने के लिये इस संवध में अपने ही चिह्न बना रखे थे और उहीका प्रयोग करते थे। विदुरहित 'ते', 'दाल' और 'रे' पर रसलीन (इस प्रकार ت د ر) तीन तीन बिंदु और मीर अब्दुल जलिल (इस प्रकार ت د ر) चार चार बिंदु लिखकर टवग के उपर्युक्त अल्पप्राण अक्षरों का काम लेते थे। यही बात गुलाम मोहम्मद खा 'बासिल' बिलग्रामी ने अपने फारसी ग्रंथ 'मुफताहुल-हिंद' ^३ में कही है और चारों लिखावटों में अंतर व्यक्त करने के लिये निम्नलिखित चित्र भी दे दिया है

नाम मुसज्जद कायदा	एस्तिलाफ जवान	सूरत ताम फूनानी	सूरत दाल मोहमिला	सूरत राय मोहमिला
ला तालीम	उर्दू	ٹ	د	ر
कारगुजारान मुतावा कलकत्ता	उर्दू	ت	د	ر
संयद गुलाम नवी रसलीन	हिंदी	ت	د	ر
मीर अब्दुल जलिल	हिंदी	ت	د	ر

१ सर्वे आजाद, पृ० ३१३।

२ सर्वे आजाद, प्र० ३१२

३ इस ग्रंथ की बासिल के ही हाथ की लिखी प्रति लेखक के पास है।

हिंदी लिखने के लिये फारसी-लिपि का इस प्रकार अनुकूलन करने के कारण यदि रसलीन और मीर अब्दुल जलील को हिंदीवाले फारसी-लिपि के सुधारक की उपाधि से विभूषित करना चाहें तो कोई अत्युक्ति न होगी।

संगीत में प्रवीणता

साहित्यज और साहित्य-स्रष्टा होने के साथ ही साथ रसलीन कुशल संगीतज्ञ भी थे। रसलीन और उनके समकालीन विलग्रामी विद्वान 'साहित्य संगीत कला विहीनः' वाली उक्ति को पूर्णतया सत्य मानते थे और वैयक्तिक संस्कृति के लिये भाषा और साहित्य के ज्ञान के साथ ही साथ संगीतकला में भी दक्षता प्राप्त करना आवश्यक समझते थे। इसीलिये विलग्राम में जितने निपुण और कुशल तथा प्राप्तख्याति गढ़ाए हुए हैं, उतने अन्यत्र कदाचित् ही हुए होंगे। फोर्ट विलियम कालेज के प्रोफेसर, मीर जेर अली अफसोस, 'आराइश महफिल' नामक अपने भारतवर्ष के इतिहास में लिखते हैं कि 'कस्बा विलग्राम में एक जुंवों' है, जो कोई चालीस दिन मुसलसल उसका पानी पिये गाने लगे।" यही बात 'गैजिटियर आफ दि प्राविस आफ अवध' प्रथम खंड में भी लिखी है^१। इसी प्रकार की एक किंवदंती तानसेन के विषय में भी प्रचलित है। ग्वालियर में जहाँ पर तानसेन की समाधि है उसीके सन्निकट एक वृहत इमली का वृक्ष है। कहा जाता है कि उस वृक्ष की पत्ती जो एक बार भी चबा लेता है उसका स्वर अत्यंत सुंदर और मधुर हो जाता है। इस प्रकार की किंवदंतियाँ चाहे वास्तविकता की दृष्टि से सत्य न हों पर वे कम से कम यह तो व्यक्त करती ही हैं कि उनसे संबद्ध स्थान का या तो किसी अत्यंत विख्यात संगीतज्ञ से घनिष्ठ संबंध रहा है या वहाँ के लोगों में किसी न किसी समय संगीतविद्या और संगीतकला का पर्याप्त प्रचार रहा है। विलग्राम के सब से कुशल और विख्यात संगीतकलाविद् हुए हैं हिंदी में 'नाट्यचंद्रिका' और 'मधनायकशृंगार' के रचयिता सैयद निजामुद्दीन मधनायक^२। रसलीन के समकालीन थे और इनका भी प्रभाव रसलीन पर अवश्य पड़ा होगा।

शूरवीरता और रणकुशलता

रसलीन के समय की एक यह भी विशेषता थी कि उन दिनों सभ्य समाज में कोई तब तक पूर्णतया सभ्य और सुसंस्कृत नहीं समझा जाता था जब तक वह लेखिनी और खग दोनों ही का समान उपासक न हो। रसलीन अत्यंत शूरवीर और साहसी तथा रणकुशल थे और, जैसा मीर गुलाम अली आजाद ने^३, सर्वे आजाद नामक अपने ग्रंथ में कहा है: धनुर्विद्या में तो ये अद्वितीय (वेनजीर) ही थे। जैसा आगे कहा जायगा रसलीन रणक्षेत्र में लड़ते २ ही वीरगति को प्राप्त हुए थे। यह सीमाग्य हिंदी के विरले ही कवियों को प्राप्त हुआ होगा।

१. मकबूल समदनी: हयाते जलील, पृ० १५७

२. सर्वे आजाद, पृ० ३५६

३. वही, पृ० ३१३

रसलीन का धर्म

रसलीन लिया मुसलमान थे और मोहम्मद साहेब, हजरत अली, इमाम हुसैन, इमाम हमन आदि की वदना और स्तुति में श्रद्धा तथा भक्ति ने समन्वित करके मुद्गर छंद लिख गए हैं। उदाहरणार्थ, त्रमान् माहम्मद साहब और हजरत अली की वदना में यह गण निम्नलिखित छंद देविए

“जोम चने तुह नाम को अमृत औरन नाम को पावन फीको।
चाटी मही बहू क्या भूच भावन जागो गयो पन मानहि धो को॥
बाहो न आज लौं बाहु भो बाज को आवन लाज यहै नित जी को॥
तू बिननी बने औरन पाम बहाइ व आप गुलाम नबी को॥”^१
“भूप अस ग्राह्य ही जग के निग्राह्य ही जाचर के ठाह्य ही जम निधान जो।
भर्वनिधु ग्राह्य ही पापन के दाह्य विषन जिग्राह्य ही माह्य सुधान जो॥
दीनन के ग्राह्य ही मेनक के चाह्य हा दया के बग्राह्य बर्गन दान जो।
धरम अवगाह्य ही नबी के संग्राह्य ही फानमान के व्याह्य ही ग्राह्य भरदान जो॥”^२

रसलीन की धार्मिक सहिष्णुता

रसलीन पहले मुसलमान होने हुए भी धर्मापत्ता और अमहन्शीलता से बहुत दूर, दूसरे धर्मों के प्रति सहानुभूति रखनेवाले तथा अत्यन्त उदारचित्त थे। नागौरयो तगा की स्तुति में नीचे दिया छंद इस बात का मामी है—

‘विशुन जू के पग तें निवसि मभू गीम वनि भगीरथ तपतें कृपा करी जहान पें।
पनिनन सारिखे की रीति तेरी एगी गग पार्स रसलीन इह तेरिएँ प्रमान पें॥
बालिमाँ बलिंदी सरसुनी भदनाई दोड भेटि कीन्हें सेन आपने विधान पें।
त्या ही तमोगुन रजोगुन सब जगत के करिबै सनागुन चढावत विमान पें॥’

रसलीन का शाहजहानाबाद और इलाहाबाद में रहना

आजाद ने अपने “सर्वे आजाद” नामक ग्रन्थ में लिखा है कि हमसे और भी गुलाम नबी से आपस में घनिष्ठ प्रेम था और हमारा व उनका साथ वर्षों विन्ध्याम, शाहजहानाबाद और इलाहाबाद में रहा^३। उसी ग्रन्थ में उन्होंने यह भी लिखा है कि भीर गुलाम नबी दिल्ली सम्राट के प्रधान मंत्री (वजीर इन्जाम) नवाब सफ्दरजंग के जमिन् मित्रा में थे। अतः हमारा रसलीन विन्ध्याम के अतिरिक्त शाहजहानाबाद और इलाहाबाद में आजाद के साथ तो रह ही, बहुत समय है वे उनके बाद भी कुछ दिना नवाब सफ्दरजंग के पास शाहजहानाबाद (दिल्ली) में रहे हों।

१ “विविध मुत्फरिख सैयद गुलाम नबी रसलीन” नामक ग्रन्थ से, जिसमें एन हस्तलिखित प्रति लेखक के पास और दूसरी रामपुर राजकीय पुस्तकालय में है।

२ वही।

३ वही।

४ सर्वे आजाद, पृ० ३१३।

५ सर्वे आजाद पृ० ३१३।

आजाद सन् ११३४ हिजरी (सन् १७२१ ई०) में शाहजहानाबाद गए और वहाँ दो वर्ष रहे। तदनंतर ११३७ हिजरी (१७२४ ई०) में विलग्राम वापस जाकर वहाँ उसी वर्ष शाह लुद्धा विलग्रामी से दीक्षा ली। सन् ११४२ (सन् १७२९ ई०) में वे सविस्तान चले गए और वहाँ ४ वर्ष रहकर सन् ११४७ हिजरी में विलग्राम वापस आ गए। सन् ११४७ से सन् ११५० तक वे विलग्राम ही में रहे और सन् ११५० हिजरी में हज के लिये खाना होकर फिर विलग्राम वापस नहीं गए।^१ हज से लौटने के उपरांत जीवन पर्यंत वे हैदराबाद दक्खिन ही में रहते रहे। इससे प्रकट है कि आजाद शाहजहानाबाद में सन् १७२१ ई० और सन् १७२३ ई० के बीच तथा इलाहाबाद में सन् १७२४ और १७२९ के बीच ही रहे होंगे। रसलीन इन दोनों स्थानों को, संभव है, आजाद के साथ ही गए हों और वहाँ से साथ ही विलग्राम लौटे भी हों या उनसे कुछ आगे पीछे लौटे हों। या यह भी संभव है कि आजाद के उत्तरी भारत छोड़ देने के पश्चात् भी रसलीन कई बार इलाहाबाद और दिल्ली गए आए हों और वहाँ वर्षों रहे हों। ऊपर लिखा त्रिवेणी-स्तुति का छंद बहुत संभव है इलाहाबाद ही में लिखा गया हो। शाहजहानाबाद के प्रथम निवासकाल में रसलीन की अवस्था २३ और २५ वर्ष के बीच तथा इलाहाबाद के निवासकाल में २५ और ३१ के बीच रही होगी।

रामचेतौनी का युद्ध और रसलीन का स्वर्गारोहण

यह पहले ही कहा जा चुका है कि रसलीन का प्राणांत युद्धक्षेत्र में लड़ते लड़ते हुआ था। अतः यहाँ पर उक्त युद्ध का कुछ संक्षिप्त परिचय दे देना अनुपयुक्त न होगा। दिसंबर, १७४३ ई० में फर्रुखाबाद राजघराने के संस्थापक, मोहम्मद खान वंगश, के देहात पर उनके पुत्र कायम खान उनकी गद्दी पर बैठे। सन् १७४९ ई० में कायम खान एक युद्ध में रूहेला के हाथ मारे गए; और उधर उनका मरना था कि उधर अवध के सूबेदार और दिल्ली सम्राट के प्रधान मंत्री, सफदर जंग, तथा अवध के नायब सूबेदार, राजा नवल राय ने पूरे वंगश-राज्य पर अधिकार कर लिया, कायम खान की माता, बीबी साहेबा, को नजरबंद कर दिया और मोहम्मद खान के लड़कों में से पाँच को पकड़ कर ओल रूप में इलाहाबाद भेज दिया। किंतु शीघ्र ही बीबी साहेबा किसी न किसी प्रकार नवल राय के चंगुल से निकल भागी और जाकर पठानों को इतना उत्तेजित किया कि वे दिल्ली सम्राट के प्रति खुले विद्रोह पर कटिबद्ध हो गए। उन्होंने मोहम्मद खान वंगश के एक दूसरे पुत्र, अहमद खान, को अपना नेता और अग्रणी बनाकर तुरंत राजा नवल राय पर चढ़ाई कर दी। युद्ध में नवल राय मारे गए और पठानों ने कन्नौज और फर्रुखाबाद दोनों ही पर कब्जा कर लिया। सफदरजंग एक बड़ी सेना के साथ, जिसमें हमारे रसलीन भी थे, राजा नवल राय की सहायता को जा रहे थे और एटा जिले में मारहरा तक पहुँच चुके थे। राजा नवल राय को मारने और कन्नौज तथा फर्रुखाबाद पर अधिकार कर लेने के बाद अहमद खान अविलंब सफदरजंग की सेना की ओर बढ़ गया और दोनों सेनाएँ १३ सितंबर १७५० ई० को रामचेतौनी के मैदान पर एक दूसरे से भिड़ गईं। 'राम चतौनी' डंडवारगंज रेलवे स्टेशन के पास एक तीर्थ-स्थान है। वहाँ से मारहरा २२ मील

१. मकबूल समदनी का "हयाते जलील", भाग २, पृ० १६४ (राम नारायण लाल द्वारा प्रकाशित)

पश्चिम, महाकर ७ मीटर पश्चिम, गटा १८ मील दक्षिण और पश्चिम ५ मीटर पूर्व है। मरदरजग की महाकर का जय बंद गजाआ के अतिरिक्त अपने ५० हजार सैनिकों के साथ मूरजमल जाट भी उपस्थित था। दोनों सेनाएँ प्रातःकाल लगभग १ बजे युद्धभेद में जा लड़ी। पहले मरदरजग के प्रधान सेनापति, इम्माइन्गी, तथा मूरजमल ने अपनी सेनाओं सहित पठान सेना पर आक्रमण किया। यह आक्रमण सफल रहा। उग्रा सेना का सेनापति, इन्म गाँ मारा गया और उसकी सेना भागी हुई बर्त मीटर पीछे हट गई। इन्म गाँ की मृत्यु जार पराजय का समाचार था अहमद गाँ तब भी विश्वसित था हनोल्माह नहीं हुआ। उसने अपनी सेना का एक बड़ा अंग युद्धभेद ही के एक बाने में जगला की आड़ में छिपा रखा था। उस सेना के सैनिकों ने उसने कहा कि इन्म गाँ ने विपक्षित को हरा दिया है किन्तु यदि आप लोग आगे न बढ़ेंगे तो असम्भव नहीं कि आप की जय पराजय में परिवर्तित हो जाय। इस युद्ध में रहेले जगला की आरंभ से। अहमद गाँ ने परमल गाँ के नेतृत्व में पहले उहाँ को आगे भेजा। कहा के पहले ही घाटे पर ग्राही सेना के अनेक सेनानी, का मरु म मिते हुए थे, भाग लड़े हुए। अंत में मरदरजग ने यही हुई ग्राही सेना की महाकर के जिये मूरजमल गाँ विल्लामी और मोहम्मद अगे गाँ से आगे बढ़ने को कहा। ये लग ३०० अयन वीर सैनिकों को थे, जिनमें हमारे रमलीन भी थे, उहाँ कठिनता, माहूम आरंभ परिश्रम में मनुष्या आरंभ हाथिया के घुडा को खींचने हुए आगे जा पहुँचे पर तब नव मूरजमल सैनिक इनके भयभीत जार हनोल्माह हो चुके थे कि उन्हें युद्ध के जिये फिर उद्यत कर रखना असम्भव हो गया। इसी बीच इनके ऊपर ३०० ग्राही की एक दूसरी टुकड़ी ने पीछे से घावा कर दिया। रमलीन आदि बड़ी वीरता से लड़े। पर फिर भी जयधी रहना और उग्रा के ही हाथ रही। रमलीन के स्वागत के जिये स्वयं का द्वार पहले ही स खुला हुआ था। वे रमल लड़ते उमीर्गे प्रवेश कर गए। उनके भोक्क गरीर का कहीं पता तब न चला।^१

भरण-तिथि

उत्पुका युद्ध का दिनांक ऐतिहासिक न २२ गवाल मन ११८३ हिजरा अर्थात् १३ सितम्बर मन् १७५० ई० दिया है और यही दिनांक रमलीन के स्वागतोत्सव का भी दिनांक है।^२ आजाद ने रमलीन के भौतिक जीवन की इतिथी की तारीख इस प्रकार कहा है —

“बहीदे जमा सैयदे गुग मनुन,
न फिर्दौस भी जद ज जाये नबी
कलम गर य मर कदा तारीख आ
रखम कद “हय हय गुग म नबी।”^३

१ आनिवादी लाह श्रीवास्त्व द फस्ट टू नवाब्स आव अवध यूथ १८५-१८७, १४८-१८९
सर् यदुनाय मरकार “फाल आव द मुगल एपायर सड १, पृ० २७३-२९५
सैयद मोहम्मद विल्लामी तस्वीरतुर् नजरीन (अप्रकाशित एक इस्लिमिज प्रति रायन’
एशियाटिक सोसाइटी आफ बेंगल” में सुरक्षित है)

मियारल् मुताखिरिन, भाग ३, पृ० ८७८ (नवल विश्वोर प्रेम, लखनऊ)

२ सर्वे आजाद, पृ० ३१३

३ सर्वे आजाद, पृ० ३१३

अर्थात्, अपने समय के सैयदों में जो अद्वितीय सुकवि था उसने स्वर्ग में नबी के पानपात्र से मदिरा का पान किया; रोती हुई लेखनी से उसकी मृत्यु की यह तारीख लिखी है “हय हय, गुलामे नबी।” “हय हय गुलामे नबी” को फारसी-लिपि में लिखने में उस वर्णमाला के जो जो अक्षर प्रयुक्त होते हैं उनके अंकों को यदि जोड़ा जाय तो कुल योग ११६३ आवेगा। रसलीन के देहावसान के इस सन् को सैयद मोहम्मद आरिफ विलग्रामी, उपनाम ‘जान’, ने, जो स्वयं हिंदी के एक अच्छे कवि थे, भारतीय ढंग से इस प्रकार व्यक्त किया है :

“मीर गुलाम नबी हतो, सकल गुनन को धाम।

बहुरि धर्यो, रसलीन निज, कविताई मों नाम॥

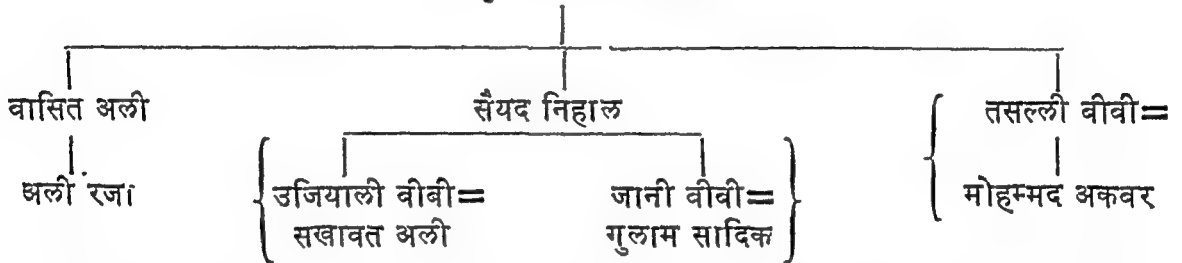
गयी जो वह सुरलोक कों, प्रभु सासन आधीन।

जान कह्यो रसलीन मुन भव सर में लीन॥”^१

विवाह और संतति

रसलीन का विवाह उनके सगे मामा सैयद करमुल्ला की कन्या के साथ हुआ था।^२ सैयद स्वयं एक अत्यंत बुद्धिमान्, चतुर और विद्यासपन्न व्यक्ति थे।^३ करमुल्ला की कन्या से रसलीन की तीन संतानें थी, दो पुत्र और एक कन्या। रसलीन से नीचे रसलीन की वंशावली इस प्रकार है^४—

सैयद गुलाम नबी ‘रसलीन’



विलग्राम से ही मुझे रसलीन के ग्रंथों की फारसी लिपि में लिखी एक प्रति मिली है जिस पर दो स्थानों पर सखावत हुसेन खाँ की मोहर की छाप है और जिल्द के अंदर मुखपृष्ठ पर एक कोने में कलम से भी उनका नाम लिखा है। मोहर के भीतर नाम के साथ १२२७ भी अंकित है जो संभवतः मोहर बनने और लगने के समय का हिजरी सन् है। इस प्रति में रसलीन के तीन के तीनों ही ग्रंथ सग्रहीत हैं, पर उनमें से पुष्पिका किसी के भी अंत में नहीं है और टर्ग के अक्षर अधिकतर रसलीन द्वारा आविष्कृत रीति से ही लिखे हैं। बहुत संभव है यह प्रति स्वयं रसलीन के ही हाथ की लिखी हो, उनसे ही उनके पुत्र, सैयद निहाल, के पास आई हो और सैयद निहाल से उनके जामाता, सखावत अली को मिल गई हो तथा सखावत अली ही का नाम सखावत हुसेन खाँ भी रहा हो।

१. गुलाम मोहम्मद खाँ ‘वासिल’ विलग्रामी रचित “मुफ्ताहुल् हिन्द” नामक फारसी ग्रंथ से।

२. खाँ साहेब सैयद वसीउल हसन विलग्रामी: “रोजतुल कराम” भाग १, पृष्ठ ७०।

३. वही, भाग २, पृष्ठ १९७।

हयाते जलील, भाग १, पृ० २४०

४. ‘रोजतुल कराम’ पृ० ८०

रसलीन के शिष्य

मीजा जाने जाना, उपनाम 'मजहर' देहलवी, उर्दू और फारसी के विख्यात कवि हो गए हैं। 'मैंने आजाद' में लिखा है कि इन्होंने हिंदी काव्य रचना मीर ग़ुलाम नसी में ही सीखी थी।^१ पहले वे फारसी लेखक अभिनंदन 'हिंदी' शब्द का प्रयोग उर्दू और हिंदी दोनों ही के लिये किया करते थे, पर सर्वे आजाद में, इस शब्द का प्रयोग, जान पड़ता है, केवल हिंदी के ही लिये हुआ है। दूसरे, रसलीन तो उर्दू कवि थे नहीं, उन्होंने यदि मजहर देहलवी को काव्य-रचना की शिक्षा दी होगी तो वह हिंदी ही काव्य-रचना के साध में रही होगी। मजहर देहलवी का कोई हिंदी छंद अभी तक प्राप्त नहीं हो सका है, पर उहनुसभव है मौज करो पर आगे चलकर प्राप्त हो जाय।

ग्रंथ

रसलीन फारसी और हिंदी दोनों ही में कविता करते थे, पर वे वे कवि मुख्यतया हिंदी ही के। फारसी में उनका कोई ग्रंथ देखने या सुनने में नहीं आता, केवल कुछ स्फुट ही छंद पाए जाते हैं जो सर्वे आजाद में दिए हैं। हिंदी में रसलीन के कुछ तीन ही ग्रंथों का अब तक पता चल पाया है—अगदपण, रसप्रयोग, और उर्दू के कुछ फुटकर कवित्त, सर्वथा आदि का एक संग्रह।

उनका सन में पढ़ते पूरा होनेवाला ग्रंथ है, "अगदपण" या "शिवनख"। कवि के ही अनुसार इसका रचना बाल विषम मय १७९४ है। वे कहते हैं—

‘ब्रज बानी मिय नख रची, यह रसलीन रमाल।

गुन सुवर्ण नग अरख लहि, हिय धरो जीवन माल॥

अग अग को रूप सब, यामें परत लखाय।

नाम 'अग दपन' धर्यो, याही गुन ते ल्हाय॥

भ्रष्ट से चौराश्रवे, सबन में अभिराम।

यह मिय नख पूरन कियो, लं मुख प्रभु को नाम।'^२

रसलीन का जन्म विषम मय १७५६ वा है। अतः इस ग्रंथ की रचना के समय के ३८ वर्ष के रस होगे।

अगदपण के विषय में एक बात विशेष रूप में उल्लेखनीय है। हिंदी का सुविख्यात "अमी हज़ार मंद नरे" वाला दोहा पहले समझा जाता था कि बिहारी का है। बाद में जब से काशी के भाग्य जीवन प्रेम ने रसलीन का 'अगदपण' प्रकाशित किया तब से यह सर्वमान्य सा हो गया कि उक्त दोहा बिहारी का नहीं प्रयुक्त रसलीन का ही है। पर, यह दोहा बिहारी का हो चाह न हो, उसके रसलीन-रचित होने में पर्याप्त संदेह है और अगदपण का तो वह नहीं है। भाग्य जीवन प्रेम द्वारा प्रकाशित अगदपण में 'अमी हज़ार' वाले दोहे को मिलाकर कुल १८० दोहे हैं पर मीर ग़ुलाम

१ सर्वे आजाद, पृ० ३१०, ३७२

२ अगदपण

अली आजाद के अनुसार अंगदर्पण केवल १७७ ही दोहों का ग्रंथ है। 'सर्वे आजाद' में वे लिखते हैं—“अज नतायज फिक्र ओ' सिख नख' सद व हफताद व हफ्त दोहा अस्त कि आंरा 'अंग दर्पण' नाम गुजास्ता।”^१ अंगदर्पण की जितनी उपलब्ध हस्तलिखित प्रतियाँ हैं उनमें भी १७७ ही दोहे हैं और उन १७७ दोहों में “अमी हलाहल” वाला दोहा नहीं है। अतः इसमें तनिक भी संदेह नहीं कि उक्त दोहा अंगदर्पण का नहीं है। उक्त दोहे की भाषा और शैली रसलीन की अपेक्षा विहारि के ही अधिक निकट है। अतः बहुत संभव है कि उसके संबंध में लोगो की पहले ही वाली धारणा अधिक ठीक हो।

रसलीन का दूसरा ग्रंथ 'नायिका वर्णन' या 'रसप्रबोध' रसलीन ही के अनुसार हिजरी सन् ११५४ में निर्मित हुआ। वे कहते हैं :—

“ग्यारह सै चौवन सकल, हिजरी सवत् पाय।

सव ग्यारह सै चौवन, दोहा राखे ल्याय।”^३

हिजरी सन् ११५४ में रसलीन लगभग ४२ वर्ष के रहे होंगे।

तीसरा ग्रंथ किसी एक समय नहीं बना और इसीसे उसमें उसका निर्माणकाल भी नहीं दिया है। रसलीन ने समय समय पर जितने कवित्त सवैये आदि लिखे थे वही सब इसमें एक सुव्यवस्थित ढंग से संग्रहीत हैं। स्वरचित कवित्त और सवैयों को एकत्र और सुव्यवस्थित करके उन्हें एक पुस्तक का रूप देने का कार्य जान पड़ता है रसलीन ने स्वयं किया था। कब किया? यह पता नहीं पर कई बातों को देखते जान पड़ता है कि यह कार्य हुआ होगा अंगदर्पण और रसप्रबोध दोनों की रचना के बाद ही। इस ग्रंथ में कुल ९८ छंद हैं और सब एक क्रमविशेष में आवद्ध हैं। इस ग्रंथ की अब तक केवल दो ही प्रतियाँ मिली हैं। उनमें से एक मेरे पास है और दूसरी रामपुर के राजकीय पुस्तकालय में। दोनों में छंदों का क्रम और उनकी संख्या समान है। अब तक लोगो की धारणा थी कि रसलीन ने दोहे ही दोहे लिखे हैं पर अब इस ग्रंथ के प्रकाश में आने से यह भ्रम दूर हो जायगा। इस ग्रंथ के कुछ छंद तो इसी लेख में ऊपर आ चुके हैं और कुछ नीचे उद्धृत किए जा रहे हैं :—

गात रस कवित्त

तेरेई मनोरथ को होत है सपन लोक

तूही ह्वै अकास करै नखत उदोत है।

तूही पाँचो तत्व सैल नर पसु पंछी होत

तूही ह्वै मनुख पूजै गोत ओ अगोत है।

तूही बन नारी फिर ताके रसलीन होत

तूही ह्वै कै सत्रु लेत आपन ते पोत है।

जाग परे झूठहु ज्यो सपन लोक होत

त्यों ही आत्मा-विचार लोक जागत को होत है ॥

१. सर्वे आजाद, पृ० ३७२

२. रसप्रबोध

सारद ऋतु मध्य चाँदनी वणन

उज्ज्वल वसन नन मजुन मुगम जुन
 मोनिन के भूयन नारि अति छवि पाई है ।
 चद मा प्रदन दृग मोहें रमलीन मृग
 हस दमन की भरीचिवा दिगाई है ।
 ओम के ममान झरत श्रम-स्वेद वन
 भद भद मीन वात लावत सुहाई है ।
 सारद ममय की निमि चद्रिवा न होय यह
 घग को छलन कोर छग चरि आई है ॥

दूती को वचन

आव कहै सुगमानी जय तव भावा रहा मुन तें कोर भाव्य ।
 छावै मधुव्रत मालनी पूर तौ वद की चोप न कमहु राख ।
 ग्राव निरतर पान को आन सो काहे को दौतन गव गि लावै ।
 पावै जो क मुखचद की जोत चबोर तो चद्रिवा भूल न चावै ॥

प्रोषितपतिवा

अवधि गर्द हरि की रमलीन सो बनितान हियें घन आग तई है ।
 ताहि ममय पिय आए अचानक देखत हूँ सियराइ गई है ।
 मोरहि फेरि चले तन की अवतो गनि ऐसी विचारि लई है ।
 माना ममान बुधे उरके फिर नेह में वोरि जगद दई है ॥





भिक्षापात्र लिए ध्यानस्थ भगवान् बुद्ध की मूर्ति
भारतीय चीनी कला
ई० ६ठी शती

—लखनऊ संग्रहालय

एको रस.

वल्लदेव उपाध्याय

रस सुखमय या दुःखमय

काव्य तथा नाट्य का मवस्व रसोन्मेष ही है। वणन तथा अभिनय के द्वारा सामाजिक के हृदय में रस का उन्मीलन करना सहृदय के चित्त में रागात्मिका वृत्ति का उदय करना कवि का प्रधान कर्तव्य होता है। परन्तु रस के स्वरूप के विषय में अर्वाचीन आलोचकों तथा प्राचीन आलोचारिकों में पर्याप्त मतभेद दृष्टिगत होता है। रस का आस्वाद कि रूप है। इस प्रश्न के उत्तर में सभी आलोचकों का उत्तर एकरूप नहीं है। रस आनंदरूप है, सुखात्मक है, आनंदको या बहुमत इसीके पक्ष में है, परन्तु कतिपय आलोचकों की दृष्टि में अनेक रसों की सुखानुभूति में तारतम्य है। एक ही प्रकार की सुखारमिका अनुभूति प्रत्येक रस के आस्वाद में उत्पन्न नहीं होती। किसी में इस अनुभूति की मात्रा तीव्र होती है और किसी में नितांत सौम्य। अनेक आलोचक सब रसों में इस अनुभूति को सुखात्मक भी नहीं अंगीकार करते। उनकी दृष्टि में रस की अनुभूति निश्चित रूप में सुखात्मक है, परन्तु करुण, भयानक, बीभत्स तथा रौद्र रसों की अनुभूति दुःखात्मक है।

हमारे प्राचीन वादमीरी आलोचारिका की ममति में तथा तदनुयायी अथवा माय आलोचकों की दृष्टि में रस आनंदरूप ही होता है, परन्तु मध्ययुगी कतिपय आलोचक रस को दुःखान्त मानने के पक्षपाती हैं। 'नाट्यदर्पण' के रचयिता रामचंद्र और गुणचंद्र (१२ शताब्दी) ने विस्तार में इस मत का प्रतिपादन किया है। उनका मित्रांत है सुगुणध्यात्मको रस (कारिका १०९)। इस वाक्य की व्याख्या से उनके मत का पूरा परिचय मिलता है। भयानक, बीभत्स, रौद्र तथा करुण रस के वणन के श्रवण से अथवा दृशन से श्रुता तथा दशक के चित्त में एक विचित्र प्रकार की क्लेशादना उत्पन्न होती है। इन रसों के अभिनय से इसीलिये समाज उद्धिग्न होता है। सुखास्वाद से कथमपि उद्धेग उत्पन्न नहीं हो सकता। अतः उद्धेग का उदय होना इसका स्पष्ट प्रमाण है कि इन रसों की अनुभूति सुखात्मिका नहीं है। दुःखात्मक अनुभूति होने पर भी सामाजिक की प्रवृत्ति इसीलिये हानी है कि कवि की शक्ति और नट के कान्ठ में वस्तु के प्रदर्शन में विचित्र चमत्कार का उदय होता है।^१

१ भयानकादिभिर्बद्धजले समाज । १ नाम सुखास्वादाद् उद्धेगो घटते । यत् पुनरभिरपि

इसी चमत्कार से विप्रलब्ध दर्शक दुःखात्मक दृश्यों के देखने के लिये व्याकुल रहता है। दर्शक की प्रवृत्ति का यही कारण है। कवि की प्रवृत्ति का भी रहस्य है। लोकवृत्त का अनुकरण ही नाट्य ठहरा। जगत् की घटनाओं में ही सुख तथा दुःख का समिश्रण इतनी विचित्रता से उपलब्ध होता है कि यथार्थता का पक्षपाती कवि अपने काव्य में दुःख के चित्रण की उपेक्षा नहीं कर सकता। यदि कहा जाय कि अनुकरण के समय दुःखात्मक दृश्य सुखात्मकरूप से प्रतीयमान किए जाते हैं, तो ऐसी दशा में क्या वह अनुकरण के सम्यक् तथा गोभन माना जायगा। लोकवृत्त के सम्यक् अनुकरण के ऊपर ही तो कवि की कला आश्रित रहती है। जिस प्रकार शरवत में तीखे स्वाद वाले पदार्थों की सत्ता होने पर भी विचित्र आस्वाद उत्पन्न होता है, उसी प्रकार काव्य में दुःखास्वाद की सत्ता होने पर भी उससे विरति नहीं होती, प्रत्युत विचित्र आस्वाद के कारण प्रवृत्ति ही होती है।^२

‘रसकलिका’ के लेखक रुद्रभट्ट इसी मत से सहमत हैं। वे भी कर्ण रस की अनुभूति को दुःखात्मक मानते तथा रस को सुखदुःख उभय रूपात्मक स्वीकार करने के पक्षपाती हैं^३। प्रसिद्ध अद्वैतवादी वेदाती मधुसूदन सरस्वती को इस मत का आगिक समर्थन करते हुए देखकर आश्चर्य होता है। उन्होंने सांख्य तथा वेदांत पक्ष का अवलंबन कर रस निष्पत्ति की द्विविध प्रक्रिया प्रदर्शित की है। सांख्य मतानुयायी व्याख्या में रस की अनुभूति के अवसर पर आनंद में तारतम्य दिखलाया है। मधुसूदन सरस्वती के मतानुसार सत्त्व के उद्रेक कहां? क्रोध में रजोगुण का प्राबल्य रहता है और शोक में तमोगुण का। परंतु सत्त्व की इतनी मात्रा उनमें अवश्य विद्यमान रहती है जिससे वे स्थायी भाव की कोटि पर पहुँच जाते हैं। स्वभावतः रज तथा तम के द्वारा मिश्रित होने के कारण तद्गत सत्त्व विशुद्ध तथा प्रबल नहीं माना जा सकता। क्रोधमूलक रौद्र रस में तथा शोकमूलक कर्ण-रस में विशुद्ध आनंद की सत्ता नहीं होती, प्रत्युत रज तथा तम के मिश्रण के अनुसार उनके आनंद में तारतम्य बना रहता है। इसीसे सब रसों में एक ही प्रकार के समान सुख का अनुभव नहीं होता।

ब्रवीभावस्य च सत्त्वधर्मत्वात् तं विना च स्थायिभावासम्भवात् सत्त्व गुण सुखरूपत्वात् सर्वेषां भावानां सुखमयत्वेऽपि रचस्तमोमिश्रणात् तारतम्यम् अवगन्तव्यम् । अतो न सर्वेसुरसेषु तुल्यसुखानुभवः । भक्तिरसायन, पृ० २२ ।

यह रसानुभूति का एकांगी पक्ष है जो युक्तिहीन होने से न तो माननीय है और न आदरणीय। लोक में वस्तुओं में नाना प्रकार की विषमता दृष्टिगोचर होती है। यह स्वरूपगत वैषम्य ही पूर्वोक्त आपत्ति का निदान है। लोक में सिंह के जिस गर्जन को सुनकर वीरपुरुषों के भी हृदय

चमत्कारो दृश्यते, स रसास्वाद विरामे सति यथावस्थित वस्तुप्रदर्शकेन कविनट शक्ति कौशलेन । अनेनैव च सर्वांगह्लादरेण कविनटशक्ति जन्मना चमत्कारेण विप्रलब्धा परमानन्दरूपता दुःखात्मकेष्वपि करुणादिसु सुमेधसु प्रतिजानते । नाट्यदर्पण पृ० १५९ ।

२ कवयस्तु सुखदुःखात्मक ससारानुरूपेण रामादिचरित निबध्नन्तः सुखदुःखात्मकर सानुविद्ध-मेव ग्रन्थन्ति । पानरसमाधुर्यमिव च तीक्ष्णास्वादेन सुखास्वादेन सुतरां सुखानि स्वदन्ते । नाट्यदर्पण, वही ।

३. कर्णामयानामपि उपादेयत्वं समाजिकानाम् रसस्य सुखदुःखात्मकतया तदुभयलक्षणेन उपपद्यते । अतएव तदुभयजनकत्वम् । रसकलिका ।

में प्रबन्ध भय का मन्त्र होता है उसीका वाच्यगत चित्रण आनंद के उदय का कारण बस जन मरता है। लोक तथा वाच्य में साम्य दीखता है लोक में भयजनक वस्तु वाच्य में विद्यमान होने पर भय जनक ही होनी चाहिए। भय तथा सुख में भयभीत विपरीत हैं। भयोत्पादन पदार्थ कथमपि सुखात्मक नहीं हो सकता। इस मत का यही युक्तिवाद है। यह कथमपि आश्रयणीय तथा आदरणीय नहीं है।

मत की समीक्षा

अखिल विश्व में व्यापक ब्रह्म को लक्ष्य कर तत्तिरीय श्रुति बहती है—रमो वै म । रस होवाय लब्धा आनंदो भवति^१। वह रसरूप है। रस ही को पाकर मगार का प्राणी आनंदित होता है। यह रसात्मक ब्रह्म जगत् के प्रत्येक पदार्थ में जग रस रहा है, तब यह बस माया जा सकता है कि इन पदार्थों में रस के उत्पन्न करने की क्षमता नहीं है। सुखा उत्पन्न करने का योग्यता नहीं है। तथ्य बात है कि ससार का प्रत्येक पदार्थ रसात्मक है, सुखात्मक है, ताव्य में ग्रहीत होने पर आनंद दायक है। इसीलिये आनंदवर्धन क्षमि की गरिमा तथा उत्तरदायिता का उद्घोष कर रहे हैं।^२

न मा विद्या न सा बला

जायने यत्र वाच्यागमहो भारो महान् रवे ।

ब्रह्म सच्चिदानंद रूप है। ब्रह्मानंद ससार में समस्त आनंदो का चरम अवमान है। आनंदमय ब्रह्म से व्याप्त वस्तुओं में आनंददायिनी शक्ति विद्यमान रहती है। अतः स्वभावतः ज्ञानाप्रवृत्तिवाले पदार्थों में आनंद के उन्मीलन की क्षमता मानना नितान्त युक्तियुक्त है।

भाव दो प्रकार का होता है। बोध्यनिष्ठ तथा बोद्धनिष्ठ। वक्षणीय विषय में रहनेवाला तथा बाह्य सामाजिक के हृदय में रहनेवाला। इन दोनों में बोध्यनिष्ठ स्थायीभाव अपने स्वभावानुसार सुख, दुःख तथा मोह की उत्पत्ति का कारण बनता है, परंतु बोद्धा सामाजिक के चित्त में रहनेवाला समस्त भाव कवल सुख के ही कारण होने है।

बोध्यनिष्ठा यथास्व ते सुखदुःखादिहेतव ।

बोद्धनिष्ठास्तु सर्वेपि सुखमात्रैक हेतव ॥

भक्तिरसायन ३।५

इस पाठ्यक्रम के मूल में कारण है भावा की लौकिकता तथा जलौकिकता। शैविक भाव अर्थात् ससारगत भाव ज्ञाना प्रकार के परिणाम उत्पन्न करते हैं परंतु अलौकिक भाव अर्थात् वैश्वगत भाव केवल आनंद की ही अनुभूति कराते हैं। ससार के भाव व्यक्तिगत होने हैं वाच्य के भाव साधारणीकृत होने हैं। वैयक्तिक मय के कारण ही अपनी वस्तु से प्रेम उत्पन्न होता है। शत्रु की वस्तु से द्वेष उत्पन्न होता है और तटस्थ की वस्तु से उदासीनता उपजती है। वाच्य की दशा इनमें सबका भिन्न है। शब्द के द्वारा निबद्ध होने ही भावा में वैयक्तिकता व्यापार का उदय हो जाता है। श्रोता भावा से वैयक्तिकता का अपमर्गण कर देता है और उन्हें साधारण प्राणीमात्र के भाव के रूप में

१ तैत्तिरीय उपनिषद् २।८।

२ ध्व-यागेक ।

ग्रहण करता है। उपवन के बीच मलयानिल के झोके से झूमने वाला गुलाब का फूल कलाकार के लिये कोई विशिष्ट पुष्प नहीं होता प्रत्युत वह आनंद का एक सामान्य प्रतीक होता है। रंगमंच के ऊपर अभिनीत गकुन्तला किसी अतीत युग की विस्मृतप्राय सुदरी नहीं होती, प्रत्युत एक हृदयावर्जक कमनीय नायिका की प्रतिनिधि बन कर ही प्रस्तुत होती है। इसी साधारणीकरण व्यापार के द्वारा काव्य में निबद्ध प्रत्येक पदार्थ तथा भाव में रस के उन्मीलन की अपूर्व क्षमता उत्पन्न हो जाती है। भावों को आनंददायक बनाने के लिए आवश्यकता है शोधन की। शोधन के द्वारा क्षुद्र लोहा ताँवा आदि धातुओं से बहुमूल्य सुवर्ण बनाया जा सकता है। उसी प्रकार शोधन के द्वारा भावों की भी परिणति आनंदरूप में संपन्न की जा सकती है। आधुनिक मनोविज्ञान इसी प्रक्रिया को 'भावों' का शोधन या उदात्तीकरण 'सव्लीमेशन आफ इमोशन्स' के नाम से पुकारता है। भावों की परिणति यदि भोग में ही होती है, तो इस अधोगामी मार्ग से नानाप्रकार के सुखदुःखादि परिणाम उपजते हैं, परंतु उनका निरोधकर ऊर्ध्वगामी पंथ का आश्रय लेने पर वे ही भाव उदात्त बन जाते हैं तथा आनंद की ही सृष्टि करते हैं। इसीलिये रस की अनुभूति सुखात्मिका ही मानी गई है, दुःखात्मिका नहीं। अग्निपुराण की यह उक्ति इस प्रसंग में ध्यान देने योग्य है। वेदात में जिस परब्रह्म को अक्षर, सनातन, अज विभु, चैतन्य तथा ज्योति आदि अभिधानों से पुकारते हैं उसका सहज स्वभाव है आनंद। उसी आनंद की प्रभा अभिव्यक्ति काव्य नाटक में 'चैतन्य' 'चमत्कार' या 'रस' के द्वारा निर्दिष्ट की जाती है। अतः परमब्रह्म के आनंद की अभिव्यक्ति होने के कारण रस सर्वदा आनंद दायक होता है, इसमें सदेह का लेश भी नहीं है :

अक्षरं परमं ब्रह्म सनातनमज विभु।
वेदान्तेषु वदन्त्येक चैतन्यं ज्योतिरीश्वरम्॥
आनन्दः सहजस्तस्य व्यज्यते स कदाचन।
व्यक्ति. सा तस्य चैतन्य चमत्कार रसाद्वया॥

अग्निपुराण, अ० ३३९, १ श्लोक १, २।

तथ्य बात यह है कि जगत् में कोई भी वस्तु कुरूप नहीं है, रसहीन नहीं है। 'रसो वै सः०' यदि सच्चा है, तो प्रत्येक पादार्थ में रस है, सौंदर्य है तथा आनंद देने की शक्ति है। कुरूप कोई है तो हमारी ही दृष्टि है, जगत् की वस्तु नहीं। कविवर रवीन्द्रनाथ ने अपने 'सौंदर्य बोध' नामक सुंदर लेख में दिखलाया है कि वास्तव सौंदर्य जगत् के पदार्थों से ऊपर उठकर किसी आदर्श संसार की वस्तु नहीं है, प्रत्युत प्रत्येक पदार्थ में पूर्ण सौंदर्य स्वयं विद्यमान है। इसके ग्रहण के लिये हमारी दृष्टि विशुद्ध होनी चाहिए। अतः संसार का प्रत्येक पदार्थ, चाहे वह कितना भी अशोभन या बीभत्स क्यों न हो, सुखात्मक अनुभूति का उपकरण अवश्य बन सकता है।

२.

रस पर दार्शनिक दृष्टि

द्रष्टा होने पर ही रस का अनुभव होता है। प्रकृति में लीन हो जाने पर रस का अनुभव नहीं होता। 'द्रष्टा' का अर्थ है तटस्थरूप से दर्शन करनेवाला व्यक्ति। प्रकृति के पदार्थ में लीन न

होकर पृथक् रूप से वस्तु के रूप का द्रष्टा ही प्रकृत पद्म में रस की अनुभूति कर सकता है। जो व्यक्ति प्रकृति की वस्तुओं में आसक्तभाव में लीन हो जाता है वह केवल राग 'द्वेष' का ही अनुभव करता है, रस का नहीं। रसानुभूति के निमित्त तादृश्य, तटस्थता, अनासक्तिभाव की नितात आवश्यकता होती है। यह केवल वाक्य जात ना ही मौलिक सिद्धांत नहीं है, प्रत्युत प्रत्येक कला के विषय में एकांत तथ्य है। सौंदर्य की अनुभूति सर्वत्र तादृश्य पर आश्रित रहती है। वगीचे में खिंचे हुए गुलाब फूल से उत्पन्न सौंदर्य भावना पर दृष्टिपान कीजिए। मोदय की अनुभूति के अवसर पर द्रष्टा को सब या अधिकार की भावना बन्नी उदित नहीं होगी। उस वगीचे का स्वामी भी यदि सत्त्व की भावना से प्रेरित होता है, तो उसे आनन्द का उदय नहीं हो सकता। "यह मेरा है" यह ममत्वकर न तो कोई उसे छोड़कर अपने बानों के ऊपर रखता है और न तो उसे नाक के पाम चुपने के लिये ले जाता है। प्रत्युत वह उसे यथास्थान रहने देता है और द्रष्टा रूप से उसमें आनन्द ही लेता है। भगवान् की लीला के अवसर पर भी यही बात होती है। प्रकृति के ममग्र पदार्थों में आसक्त रहकर भी भगवान् अपने को पृथक् रखकर उन्हें देखता है, तभी उसे आनन्द आता है। इस प्रकार भागवती लीला आसक्त्यरूप से नहीं होती, तादृश्यरूप से ही होती है। इससे रस की दार्शनिक दृष्टि न तो एकांत भेदवाद की है और न नितात अभेदवाद की, प्रत्युत 'अभेदेपि भेद' अथवा 'भेदेऽप्यभेद' ही रसोमीलन का दार्शनिक दृष्टिबिन्दु है। यदि रसावस्था में नितात अभेद मान लिया जाय, तो इस ऐक्यभाव में आनन्द का उदय नहीं हो सकता। यदि भेद स्वीकार किया जाय, तो इस भिन्नता में भी आनन्द का उद्गम संभव नहीं। सहृदय के हृदय में सहानुभूति होने पर ही भाव का उदय हो सकता है। सहानुभूति तभी उत्पन्न होती है जब व्यक्ति अपने को पृथक् रखते हुए भी वस्तु के साथ तादृश्य का अनुभव करता है। यह अवस्था न पूर्णभेद की है और न पूर्ण अभेद की, प्रत्युत 'अभेदेपिभेद' की है। रसानुभूति का यही वैशिष्ट्य है जो विख्यात दार्शनिक संप्रदायों से उसका पाथक्य स्पष्ट ही उद्घोषित कर रहा है।

रस और न्याय दर्शन

न्यायदर्शन द्वैतवादी तत्त्वज्ञान है। उसका अंतिम लक्ष्य है दुःखों की अत्यंत निवृत्ति। इसके अनुसार मुक्त्यावस्था में जीव अपने विशिष्ट गुणों में रहित हो जाता है। इन गुणों में दुःख के साथ सुख की भी गणना है। नैयायिकों का आग्रहपूर्वक बयान है कि मुक्त आत्मा में आनन्द की उपलब्धि नहीं होती। सुख के साथ राग का सम्पर्क लगा हुआ है। और यह राग बयान का कारण है। अतः मोक्ष को मुक्तात्मक मानने में राग की अन्ता मिट्ट होने से बयान की निवृत्ति वयमपि नहीं हो सकती। 'आनन्द ब्रह्म' आदि ब्रह्म को आनन्दमय बनलाने वाली श्रुतियाँ का तात्पर्य सत्तात्मक न होकर निषेधात्मक हैं। उसका अभिप्राय दुष्प्राप्य बोधन में है। लोक व्यवहार में भी तो यही बात देख पड़ती है। निर को पीड़ा से बराहने हुए या ज्वर के दुःखद सताप में व्याकुल हुए पुरुष का अनुभव इसी सिद्धान्त को पुष्ट करता है। क्षिर पीडा की अवस्था ज्वर की निवृत्ति होने पर रोगी अपने को सुखी मानने लगता है। यही हुआ केवल दुःख का अपनयन, निषेधात्मक व्यापार, परन्तु माना जाना है सुख का उदयमय भूतात्मक व्यापार। मोक्ष की भी यही अवस्था है।

न्याय की इस प्रक्रिया में आनन्दमय रस के लिये स्थान कहाँ है। दुःख बहुत समारदशा में न उसका स्थान है और न दुःखमुक्तिहीन मोक्ष दशा में उसका आश्रय है। इसीलिये नैयायिकों का

वेदातियो तथा वैष्णवो न वडा ही उपहास किया है। नैयायिक मुक्ति की पूर्वोक्त कल्पना अन्य दार्शनिकों के कोतुकावह कटाक्ष का विषय है। मुक्तावस्था में समग्र अज्ञानावरणों से विमुक्त आत्मा में आनंद अंगीकार करनेवाले वेदाती श्रीहर्ष का यह उपहास जितना साहित्य की दृष्टि से रोचक है उतना ही दार्शनिक दृष्टि से युक्तियुक्त है। उनका कहना है कि जिस सूत्रकार ने सचेता पुरुषों के ^१ लिये ज्ञान सुखादि विरहित गिलारूप प्राप्ति को जीवन का परम लक्ष्य बतला कर उपदेश दिया है उनका 'गोतम' यह अभिवान गन्दत. ही यथार्थ नहीं है, अपितु अर्थत. भी समुचित है। वह केवल गो बेल न होकर 'गोतम' पक्का बेल, अतिगयेन गौः गोतम. है। मुक्तावस्था में आनंदवाम गोलोक तथा नित्य वृन्दावन में सरस विहार की व्यवस्था माननेवाले वैष्णवजन इस निरानंद मुक्ति की नीरस कल्पना से घबरा उठते हैं और भावुक हृदय से पुकार उठते हैं कि वृन्दावन के सरस निकुंजों में शृंगाल बनकर जीवन बिताना हमें मजूर है, पर नैयायिकों की मुक्ति पाना हमें कथमपि पसंद नहीं है।

वरं वृन्दावने रम्ये शृंगालत्व वृणोम्यहम्।
वैशेषिकोक्तमोक्षात् मुखलेगविवर्जितात्॥

ऐसे नैयायिकों के तर्कों से आनंदरूप रस की निष्पत्ति कथमपि नहीं हो सकती। न्यायपक्ष के रसिक श्री शकुन का यह निराधार कथन है कि अभिनय के कौशल से नट में, तदुपरात सामाजिक में रस की निष्पत्ति अनुमान से होती है। उनका 'अनुकरणात्मको रस.' सिद्धांत केवल खडन रस की चरितार्थता के लिये ही हमारे आलोचना ग्रंथों में निर्दिष्ट किया गया है, कोई भी आलोचक उसका मडन तथा पोषण करने के लिये आगे नहीं आता।

सांख्य और रस

रस की व्याख्या के अवसर पर आलोचकों ने सांख्य दर्शन के तत्त्वों का बहुग. उपयोग किया है। मुक्तिवादी भट्टनायक सांख्यमतानुयायी रस व्याख्यान के पक्षपाती बतलाये जाते हैं। आदि रस को 'अभिमान' रूप मानने वाले भोजराज भी निश्चय ही सांख्य के ऋणी हैं, परंतु सांख्य के मौलिक मत से रस की अभिव्यक्ति का कथमपि सामंजस नहीं पटता। भट्टनायक ने अपने भोग व्यापार को 'सत्त्वोद्रेक प्रकाशानंदमय सांवद्विश्रान्ति' रूप स्वीकार किया है। इसका अभिप्राय यही है कि रस की मुक्ति में जिस आनंदमयी संवित् का उदय होता है वह सत्य के उद्रेक से ही होती है। तीनों गुणों में सत्त्व ही मुख्यात्मक होता है। अतः उसके आधिक्य के अवसर पर आनंद का उद्गम मानना नितात सयुक्तिक है। और इस सिद्धांत को अभिनवगुप्त आदि व्यक्तिवादी आचार्यों ने भी अंगीकार किया है। इतना मानने के लिये हम भी तैयार हैं, परंतु इसके आगे बढ़कर दोनों की समता दिखलाने में अनेक विपत्तियाँ प्रस्तुत हो जाती हैं।

१. मुक्तये य. गिलात्वाय शास्त्रसूत्रे सचेतसाम्

गोतमं तमवेक्ष्यैव यथावित्थ तथैव स.। (नैपव चरित १७।७५)

१ सर्वसिद्धान्त संग्रह, पृ० २८

२. श्रीगंकक के मत का दारुण खडन अभिनवगुप्त के नाट्यगुरु भट्ट तीत ने विस्तार से किया है। द्रष्टव्य अभिनव भारती खड १

रस की अनुभूति के लिये दा वस्तुआ की विशेष आवश्यकता होना है। पहिली है पाथक्य और दूसरी है मयाग। प्रथमन विद्याग, तदनतर सयोग। प्रथमन विरह, अनतर मित्रन। विरहाभ्याम्मानुभूति की प्रक्रिया में एक अन्तर आवश्यक शृङ्खला है। विरह मिला की मायुरी का जनक है। बिना विरह हुए क्या मिलन कभी आनन्ददायक हो सकता है। विरहम के ऊपर वरिजना के आश्र का यही रहस्य है। अल्पापुरी में यान की बिना निर्गमित किये उसका अपनी प्रेयसी में मिलन उस आनन्दमय माना जा सकता है। इसीलिये जालिदास ने विरह में आनन्दानुभूति की महिमा गाते हुए कहा है —

स्नेहानाह् विमपि विरह ध्वनिमन्वे त्रभागाद्।

दृष्टे वस्तुयुपनिनम्मा प्रेमरागी भवति॥

उत्तरमेघ, ५१ दशक।

विरह की दशा में स्नेह जलहित हो जाता है, मनसुब ग्लानिभिन मूर्खों की हो। यह वन्दना है। व निर मीने कवि यह ठीक कहा जानने कि विरह में भोग न होने के कारण दृष्ट वस्तु के विषय में स्नेह कम नहीं होता, प्रयुक्त उगवा आनन्द वृद्धिगत होकर वह प्रेम का महनीय भंडार बन जाता है। अतः विरह व अनतर मयाग का पुष्टता तथा प्रीतिना कविजन मान्य है। जालिदास का यह स्नेहविषयक वचन रस व मौलिक तथ्य का परिचायक है।

रस का यह वणिष्ट्य साम्यमन में कथमपि मिट्ट नहीं होता। साम्य मन में आरम्भ न हो पुरुष प्रकृति के साथ समुक्ततावस्था में वतमान रहता है। परन्तु इस दशा में रस का उदय नहीं हो सकता, क्योंकि यह है अज्ञान दशा। पुरुष अपने शुद्ध रूप का कथमपि जानता ही नहीं। पुरुष स्वभावतः जसग तथा मुक्त है, परन्तु अविज्ञान के कारण उसका प्रकृति के साथ मयाग आरम्भ स ही निष्पन्न हो गया है। तत्त्वज्ञान में विवेक ग्याति उत्पन्न होती है। तब पुरुष प्रकृति में अपने का पुरुष बन जाता है। अतः रस का प्रथम पक्ष पाथक्यता मय हो गया, परन्तु मयागम्य द्वितीय पक्ष अभी तक उदित नहीं हुआ। जानी पुरुष व मामने प्रकृति की ममम्भ लीगलें स्वन बद हो जाती है। इस विषय में सायनाचार्य प्रकृति की तुलना उस अभिनवगीता नदी के साथ करते हैं जो रगम्य में उपस्थित दवा के सामने अपनी कगवाजा दिग्गजर हृत्तराय होकर नवन व्यापार में स्वन निवृत्त हो जाती है। वस्तुतः प्रकृति में सुसुमात्र व्यक्त दूसरा है ही नहीं। यह इतनी लज्जाशील है कि एक बार पुरुष के द्वारा अनुभूत हो जाने पर उसका सामने उपस्थित ही नहीं होती।^१

विवरणी व्यक्ति के सामने प्रकृति का कोई व्यापार ही नहीं होता। उस प्रयाजन की निद्रि होने पर प्रकृति का व्यापार स्वयं विराम की प्राप्ति कर जाता है। यही है सायनाचार्य का मान्य की

१ रगम्य दायित्वा निवर्तते नर्वकी यथा नृत्यान्।

पुरुषस्य तथात्मान प्रवास्य विनिवर्तते प्रकृति॥

सायन कारिका, ५९।

२ प्रकृते सुसुमात्र न किंचिदस्मीति मे मतिर्भवति।

या दृष्टास्मीति पुनरुदयनमुपैति

पुरुषस्य॥

सायनकारिका, ६१ का०।

कल्पना। सांख्यसूत्र ३।६५ के अनुसार अपवर्ग है दोनों प्रकृति पुरुष का परस्पर वियोग होना या एकाकी होना अथवा पुरुष की प्रकृति से पृथक् स्थिति केवल रूप में रहना। मुक्तावस्था में पुरुष को यह निश्चित ज्ञान उत्पन्न हो जाता है कि 'नास्मि' में स्वभावतः निष्क्रिय हूँ, क्योंकि मुझ में किसी प्रकार की क्रिया का संबंध नहीं है। 'नाह्य' क्रिया के निषेध होने से मुझे मैं किसी प्रकार का कर्तृत्व नहीं है। 'न मे' असंग होने के कारण किसी के साथ मेरा स्वस्वाभिभाव संबंध नहीं है। इस प्रकार क्रियाहीनता, सगहीनता तथा कर्तृत्वहीनता का उदय मुक्त पुरुष में प्रकृति के व्यापार विरत होते ही होने लगता है।

यही है सांख्यान्यायी अवर्ग की कल्पना। इस प्रक्रिया में रस के लिए कही स्थान नहीं है। रस के लिये पार्थक्य तो यहाँ विद्यमान है, परन्तु तदनंतर संयोग की सत्ता केवल्य संपन्न पुरुष में कहाँ। प्रकृति की लीला का ही जब अवसान हो गया है, तब पुरुष आनंद का अनुभव ही किस प्रकार कर सकता है। रस के लिये उपयोगी विरहानंतर मिलन की कल्पना यहाँ नितांत असंभव है। रस के लिए चाहिए प्रकृति पुरुष का ज्ञानपूर्वक ६३ का संबंध, परन्तु सांख्य मुक्ति में विद्यमान रहता है पुरुष प्रकृति का ज्ञानपूर्वक ३६ का संबंध। अतः सांख्य सिद्धांत के अनुसार रस की यथार्थ निष्पत्ति सिद्ध नहीं की जा सकती।

वेदांत और रस—

जगत् में आनंद तीन प्रकार का होता है। १. विषयानंद, २ ब्रह्मानंद तथा ३. रसानंद ब्रह्मा सच्चिदानंद रूप है। वह स्वयं आनंद रूप है। उसी आनंदमय ब्रह्म से प्राणी उत्पन्न होते हैं, जीते और अंत में उसीमें लीन हो जाते हैं।

आनंदाद्वयेव खल्विमानि भूतानि जायन्ते।
आनंदेन जातानि जीवन्ति।
आनंदे प्रयत्यमिसंविशन्तीति।
आनंदो ब्रह्मेति व्यजानात् तैत्तिरीय उपनिषद् ॥ ३।६।१।

आनंद की उच्चतम कोटि ब्रह्मानंद है जिसके अंतर्गत जगत् के समस्त आनंद सिमिटकर एकत्र हो जाते हैं। इस आनंदमय ब्रह्म से ही आनंद की मात्रा ग्रहण कर जगत् की वस्तुओं में आनंद उपलब्धि होती है। एतस्येव आनंदस्य अन्य आनंदा मात्रामुपजीवति। इन तीनों में विषयानंद हेय है तथा अन्य दोनों आनंद उपादेय है। इन तीनों की स्थिति वासना या काम के ऊपर निर्भर है। विषयानंद की अपेक्षा रसानंद नितांत विलक्षण तथा उदात्त है, विषयानंद लौकिक है, रसानंद अलौकिक। अगुद्ध वासना तथा सम भाव की सत्ता रहने पर ऐश्वर्य की प्राप्ति हो सकती है, परन्तु रस-उपलब्धि नहीं हो सकती।

१. एव तत्त्वाभ्यासान नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम्।

अविपर्ययाद् विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम्॥

सांख्य कारिका, ६४ का०।

ब्रह्मानंद और रस

अब ब्रह्मानंद तथा रसानंद के परस्पर वलक्षण की सीमा का आवश्यक है। भट्टनाथ न रस का 'ब्रह्मानंद सचिव' तथा विश्वनाथ कविराज ने 'ब्रह्मानंद सहोदर' कहा है, 'ब्रह्मानंदरूप' नहीं कहा। तथ्य बात यह है कि ब्रह्मानंद तथा रसानंद में जावाश पाताल का अंतर विद्यमान है। ब्रह्मानंद वासना या कामना के उच्छेद से उत्पन्न होता है। परन्तु रसानंद वागना के विशेषण से साध्य होता है। स्वामी भाव में वामना अवस्थामेव रहती है, परन्तु यह वामना होती है अगुद्ध जो विषय की ओर ही प्राणिया से ले जाती है। ब्रह्म प्राप्ति के अवसर पर इस वामना का सबया उमूलन आवश्यक होता है, क्योंकि वामना की वणिजा के दोष रहते आत्मा कभी वधन से उन्मुक्त नहीं हो सक्ता, अतः वामनाक्षय वेदात में मुक्ति के लिये निनात आवश्यक उपकरण होता है, साहित्यशास्त्र के अनुसार स्वाधीभाव की ही ता रस रूप में परिणति होती है, परन्तु वेदातमन में वामनाक्षी स्यादि-भाव ही अविद्यमान रहता है तब रस का उन्मीलन किस प्रकार हो सक्ता है। वह भित्ति ही नहीं है जिस पर प्रासाद खड़ा किया जाय। वह जीव ही नहीं है जो वृक्ष के रूप में परिणत हुआर आनंद और छाया प्रदान करे। वाम का सर्वया उमूलन वेदातमन में वह प्रबल माधन है जो रसोन्मेष का नितात विराधी है। रस की निष्पत्ति के लिये काम का उमूलन अभीष्ट नहीं है, प्रथुत विज्ञापन आवश्यक है। वामना का विषम विपक्ष है स्वामी भावना। इस विपक्ष को बिना उखाड़े वामना का मोघन नहीं होता। रस की उपलब्धि के हतु स्वामी भाव की निष्काम भाव में परिणत होना ही होगा। इसी भावशुद्धि का बौद्ध लोग 'परावृत्ति' के नाम से तथा आपुनिक भनावैज्ञानिक मन्त्रोन्मेष भाव इन्स्टिक्टस् के अभिधान से पुकारते हैं। आलोचना-ज्ञान साधारणीकरण व्यापार की भाव विशेषण का एकमात्र माधन अगीतार करता है। वैयक्तिक मवध की कल्पना ही भावा की अगुद्धि का कारण होता है। 'ममैय रति' यह मेरा प्रेम है कहनेवाला व्यक्ति व्यक्तिगत मवध की स्थापना कर अपने भाव की कल्पित तथा मलिन बना देता है। विभावादि व्यापार के द्वारा वैयक्तिक सत्य के अपमरण से ही मलानयन होता है और भाव अपने विगुद्ध रूप में चमक उठते हैं। इसका आग्य यही है कि वामनाक्षय के ऊपर आश्रित ब्रह्मानंद से वामना शुद्धि पर आधारित रसानंद की तुलना क्यमपि नहीं की जा सकती।

वेदात के अनुसार 'रस' दशा में त्रिपुटी विद्यमान रहती है, पर ब्रह्मानंद की दशा में त्रिपुटी का सबया भग हो जाता है। यह त्रिपुटी है, ताता, ज्ञेय तथा ज्ञान। "आत्मा विषय का जानता है" यहा व्यवहारदशा में इन तीनों की मत्ता विद्यमान रहती है। तीनों वस्तुओं की मत्ता ससार दशा में पूनक रूप से रहती है, परन्तु माधदशा में यह त्रिपुटी मिमितक ब्रह्म में ही लीन हो जाती है। एक मल्लिदानद, अखड न ज्ञेय की ओर न ज्ञान की ही मत्ता पावकयेन मिद्ध होती है। परन्तु रसोन्मेष की दशा में त्रिपुटी न। "भग नहीं होता, त्रिपुटी की मत्ता सिद्ध ही रहती है। इस प्रमग में मम्मत तथा विश्वनाथ के 'नद ध्यान से अवधारणीय है। उनका कथन "तत् बाल विगलित परिमितप्रमातृभाववशीमिथिन वेद्यान्तरमम्भकं द्यूयापरिमिति भावेन प्रमाणा वेद्यान्तरस्या द्यूय" अर्थात् रसदशा में अथवेय पदाध का स्था तक नहीं रहता। वेद्यान्तर 'नद इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि दूसरी वेद्य वस्तु रसदशा में नहीं हानी, वेद्यरूप रस ही विद्यमान रहता है। 'अपर-प्रमाता परप्रमाता' के रूप में केवल वदर जाना है परन्तु उसने प्रमानृत्व का उपगम नहीं होता।

तात्पर्य यह है कि रस की उन्मीलन अवस्था में प्रमाता सामाजिक विद्यमान रहता है, प्रमेव रस विद्यमान रहता है तथा तत्संबंधी प्रमा भी विद्यमान रहती है। अतः त्रिपुटी के सद्भाव के कारण इसे ब्रह्मानंद, प्रपंचातीत आनंद होता है जिसे मुक्त पुरुष ही अपनी अनुभूति में लाते हैं, परंतु रसानंद प्रपंचगत आनंद है जिसके आस्वाद का अधिकार मुक्त पुरुष के समान बद्ध पुरुष को भी सर्व प्रकारेण सिद्ध है। इसी वैषम्य को लक्ष्य कर वेदांत के परम मर्मज्ञ महाकवि श्री हर्ष ने दमयती की रूपमाधुरी के वर्णनप्रसंग में बड़ी ही सुंदर उक्ति कही है :

ब्रह्माद्वयस्यान्वभवत् प्रमोद रोमाग्र एवाग्रनिरीक्षितेऽस्या ।

याचौचितीत्यं तदशेषदृष्टावथ स्मराद्वैत मुदं तथासौ ॥

नैषध ७।३

राजा नल ने दमयती के रोम के अग्रभाग को ही प्रथमतः देखकर ब्रह्माद्वैत के आनंद का अनुभव किया। अतः उचित ही था कि दमयंती के समग्र शरीर के अवलोकन से वह कामाद्वैत के आनंद का अनुभव करता। श्री हर्ष की दृष्टि में रसानंद, ब्रह्मानंद की अपेक्षा बड़ी ही उत्कट कोटि की वस्तु ठहरता है। दमयती के विशेष अंग का नहीं बल्कि अंग के बिल्कुल ही छोटे अंश के स्वल्प भाग का अवलोकन नल के हृदय में ब्रह्मानंद का उद्गम करता है, तो संपूर्ण शरीर का साक्षात्कार उससे कितनी अधिक मात्रा में आनंद उत्पन्न करेगा। अद्वैत वेदाती जो केवल ब्रह्माद्वैत से ही परिचित है, बिल्कुल ही नहीं जानते कि साहित्य जगत का सर्वस्वभूत रसाद्वैत कितना सरस, आनंदमय तथा रुचिरतम पदार्थ है। ब्रह्मानंद रसानंद की तुलना में एक नगण्य वस्तु है जिसकी अभिलाषा जगत् के कोमल कलित भावों से परांमुख विरक्तजनों के ही हृदय को उद्वेलित किया करती है। भावशोधन के ऊपर आश्रित रसानंद ससार के कमनीय पदार्थों में अनुरक्त अथ च अनासक्त व्यक्तियों के चित्त को आकृष्ट करनेवाला अलौकिक पदार्थ है। इस प्रकार रागात्मिका अनुभूति का स्थान शुष्क ज्ञानात्मिका अनुभूति की अपेक्षा कहीं उच्चतर होता है। इसीलिये रस 'ब्रह्मानंद सहोदर' माना जाता है, ब्रह्मानंद रूप नहीं।

आनंदः परमो रसः

विषय की सूक्ष्म समीक्षा करने से हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं। पंडितराज जगन्नाथ का रस विवेचन नितांत मार्मिक और तलस्पर्शी है। उनका कथन है कि जिस प्रकार सविकल्पक समाधि में, ज्ञाता ज्ञेय के पृथक् अनुसंधान वाली समाधि में, योगी की चित्तवृत्ति आनंदमयी हो जाती है, उसी प्रकार रसास्वादन के अवसर पर सहृदय की चित्तवृत्ति स्थायीभाव से संवलित स्वस्वरूपानंदात्मिका हो जाती है अर्थात् उसकी चित्तवृत्तिको उस समय स्थायी भाव से युक्त आत्मानंद के अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थ का बोध नहीं होता^१। समाधिस्थित योगी की उपमा सहृदय के अनुभव को निर्विकल्पक

१. विभावादिचर्वणमहिम्ना सहृदयस्य निज सहृदयतावशोन्मिलितेन तत्तत् स्थाय्युपहित स्वस्वरूपानंदाकारा समाधाविव योगिनश्चित्तवृत्ति रूपजायते, तन्मयीभवनमिति यावत्।

रस गंगाधर पृ० २२।

समाधौ सविकल्पक समाधौ, निर्विकल्पके तदनंगीकारादिति बोध्यम्—नागेशकृत व्याख्या।

समाधि में रमनेवाले योगी की अनुभूति ने पृथक् मित्र करने के लिये यहाँ की गई है। निरिक्त-पक्ष समाधि में जाता और ज्ञेय या पृथक् पृथक् अनुमयान नहीं रहता, यहाँ किसी प्रकार या विराम रहता ही नहीं, योगी ब्रह्मानन्द में लीन हो जाता है। यह रमानन्द की अवस्था नहीं है। अतः सहृदय की तुलना 'सर्वव्याप्य योगी' के साथ निष्पन्न तब पंडितराज पूर्वोक्त विवेचन की दृष्टि कर रहे हैं। यह रमानन्द अथ लौकिक सुखों के समान नहीं है, क्योंकि वे सब सुख अन्तःकरण से युक्त चैतन्यरूप होते हैं अर्थात् इनकी अनुभूति के समय चैतन्य का और अन्तःकरण की वृत्तियों का योग रहता है, परन्तु रम का आनन्द शुद्ध चैतन्य रूप, अन्तःकरण की वृत्तियों से युक्त चैतन्य नहीं होता। इस अनुभव के समय चित्तवृत्ति आनन्दमयी हो जाती है और यह आनन्द अनवच्छिन्न रहता है। अन्तःकरण की वृत्तियों के द्वारा इसका अवच्छेद नहीं होता। अतः लौकिक आनन्द के रमानन्द की विनिष्पत्ता दार्शनिक दृष्टि से स्फुटतर है।^१ पंडितराज जगन्नाथ के शब्दों में रम का रूप है भगवत्प्रकाशचिदभिनिष्पत्तौ स्यात् स्यामी भावो रम। चैतन्य के ऊपर अज्ञान का आवरण पड़ा रहता है जिसका अपनयन विभावादि व्यापार के द्वारा मिट्ट होना है। उस दशा में आनन्दरूप आवरण में रहित जो चैतन्य है उसमें युक्त स्वायीभाव का 'रम' कहते हैं। अथवा 'तो व स' आदि ब्रह्म की रमण बनानेवाली श्रुतियों के मारस्व ने स्वायीभाव ने युक्त तथा अज्ञान आवरण ने विरहित चैतन्य या ही नाम 'रम' है। "गत्याद्यवच्छिन्न भगवत्प्रकाश चिद एव रम"। रम बौद्धिजन्य पदार्थ नहीं है, प्रत्युत यह चैतन्यरूप ही है जिसके ऊपर न अज्ञान का आवरण पड़ा गया है तथा जिसमें 'ति आदि स्वायीभाव निरोपनया भासित होने हैं।

पंडितराज ने अभिनवगुप्त आदि व्यक्तियों आदिसाधियों की ही रम व्याख्या या दशन दृष्टि में परिष्कार किया है। अभिनवगुप्त की स्पष्ट उक्ति है "रमना च बोधस्वरूपं, तत्तु बोधान्तरम्यो लौकिकेभ्यो विलम्बणा, उपायाना विभावादीना लौकिक बोधक्षण्यात्" अभिनव भारती (पृ० २८६) रमना आत्मवाद मानरूप ही होता है, परन्तु अथ लौकिक ज्ञान से यह विलक्षण होता है, क्योंकि हमसे उत्पादक माधन विभाज आदि स्वतः लौकिक माधन की अपेक्षा विलम्ब होने हैं। अभिनवगुप्त के इसी वाक्य की व्याख्या पंडितराज ने दार्शनिक पद्धति में की है।

वस्तुतः आनन्द ही रम है। रम एव है, अनेक नहीं। रम रम ही है। उसके लिये किसी पर्याय शब्द की आवश्यकता नहीं होती। रम ब्रह्म के समान है। रम स्फोट के सदृश है। ब्रह्म ही एतन्मात्र मत्त है। नानामय विवृतिर्या अमत्त है। उसी प्रकार शृंगार हास्य आदि रस की अनेकता तथा पायक्य वस्तुतः अमत्त है। रस ही एतन्मात्र मत्त है। रस असी है। शृंगारादि रम उसके अभावात् है। अभिनवगुप्त के प्रामाण्य तथा भाष्य के अनुसार भगवद्भुक्ति का यही मत है। उन्होंने मूलम्यानीय रम के लिये 'महारम' शब्द का प्रयोग किया है तथा अशभूत रमों का केवल 'रम' शब्द में अभिविहित किया है। रम की एक स्मृता की निदि के हेतु भगवत् ने इस विन्याय वाक्य में एववचन का ही प्रयोग किया है।

१ इय च परमब्रह्मास्वादात् समाधेर्विलम्बणा। विभावादिविषयः सवलितचिदानन्दालम्बनत्वात्।

चट्टी, पृ० २३।

२ आनन्दोद्देश्यं न लौकिकमुखान्तरसाधारणं। अन्तःकरणवृत्तिरूपत्वात्। रसगगाधर पृ० २२, २३

न हि रसाद् ऋते कश्चिदर्थः प्रवर्तते ।

नाट्यशास्त्र पृ० २७३, ७४ ।

अभिनव की व्याख्या

एकएव तावत् परमार्थतो रसः सूत्र स्थानत्वेन रूपके प्रतिभाति ।

तस्मैव पुनर्भगिदशाविभागः । अभिनवभारती । पृ० २७३ ।

तथा च 'रसादृते' ६।३३ इत्यत्र एकवचनोपपत्तिः । ततश्च मुख्यभूतात् महारसात् स्फोटदृशीव असत्यानि वा, अन्विताभिधानदृशीव उभयात्मकानि सत्यानि वा, अभिहितान्वयदृशीव तत् समुदायरूपाणि वा, रसान्तराणि भागाभिनिवेशं दृष्टानि रूप्यन्ते । अभिनवभारती, पृ० २६९ ।

कवि कर्णपूर ने अपने 'अलंकार कौस्तुभ' में इस मत की बड़े परिष्कार के साथ व्याख्या की है। इन्होंने महारस के निमित्त एक विलक्षण स्थायीभाव ही की कल्पना की है। इस स्थायी भाव का नाम है आस्वादाकुरकद, जो रसावस्था में आस्वाद का अकुर उपजता है उसका यह भाव कद अर्थात् बीज है। जब चित्त रज तथा तम से हीन होकर शुद्ध सत्त्व में प्रतिष्ठित होता है तब उसका जो विशिष्ट धर्म या स्वभाव होता है उसीका नाम है आस्वादाकुर कद। यह चित्त का ही गुण है। जब रज तथा तम गुणों की सत्ता से चित्त लुब्ध नहीं होता, प्रत्युत सत्त्वगुण के प्राचुर्य के कारण नितात शांत रहता है और विश्रान्ति का अनुभव करता है, तब उसकी आनन्दमयी तथा शांत स्थिति 'आस्वादाकुरकद' के अभिधान से पुकारी जाती है।

आस्वादाकुरकंदोस्ति धर्मः कश्चन् चेतसः ।

रसस्तमोभ्या हीनस्य शुद्ध सत्त्वतया सतः ॥

अलंकार कौस्तुभ, का० ६३ ।

यह रसानन्द के उदय होने की पूर्वावस्था है। यह सब रसों की साम्यावस्था है। यही स्थायी विभावादि के साहाय्य से रसरूप में परिणत हो जाता है। 'आस्वादाकुर कदोसी भावः स्थायी रसायते' कारिका ६२ । आनन्दधर्म होने से रस एक ही होता है। भाव उपाधिस्थानीय होते हैं। जिस प्रकार जपाकुसुम आदि उपाधि के सन्निधि में शुद्धवर्ण स्फटिक नानावर्ण का प्रतीयमान होता है अथवा सूर्य का प्रतिबिम्ब एक होने पर भी जलगत् उपाधि भेद से नाना प्रतीत होता है उसी प्रकार यह स्थायी भाव रति, उत्साह, भय आदि भावों के कारण शृंगार, वीर, भयानक आदि रस के रूप में भासित होता है। रसगत समस्त भेद उपाधिजन्य है, स्वगत जन्य कोई भी भेद नहीं है,

रसस्य आनन्दधर्मात् एकध्यं भाव एव हि ।

उपाधिभेदान्नात्वा रत्यादय उपाधय ॥^१

अलंकार कौस्तुभ, कारिका ७१ ।

अतः आनन्दमय रस ही 'महा रस' है। अन्य रस उस मूल महारस के केवल विकार मात्र हैं। इसलिये रस वस्तुतः एक रूप ही है। भारतीय साहित्यशास्त्र का सर्वस्वभूत सिद्धांत है . एको रस ।

१. रत्यादयः स्थाग्रिनः यथा नानाविधशराव सत्तिल ताग्तम्येषि तरणि विम्वप्रतिविम्व एक एव । तथा उपाधिगत एवभेदो नानदक्तो रसस्य । आनन्दधर्मत्वान् चरमानंदरूपत्वात् एकध्यम् एक विधत्वरसस्य । वृत्ति, पृ० १३० ।

जय हो उन जलनेवालों की

रामऋषि

जय हो उन जलनेवालों की

लहरा में वम्पन भरने का किनारे उमड़ आदेश लिये
प्राणों के पक्षज के जग में गिरने के नय मदग लिये
गुचि रश्मिकला के प्रतिनिधि के वसुधा पर नवल वर्ण धरते
मानव के अभिहित मगध का बैवल मग एक वर्ण धरते
अभिशाप-गरल पी जाने को निव्याज मचानेवालों की

उनके जमिनदल में झुक्ता आकुल यह विश्व गरलवाला
चितवन मे अविरल चल पड़ती सद्य मनुहार किरनमाला
सबत नयन के कोरी के जड़ता हिमपण्ड गला देत
वे मम्मोहन मवेदन मे प्रति उर के दुख महला दल
आशोक-दान के व्रत अभिनव मदु माम पिघलनेवाला की

मग में आह्लाद जगा देती उनकी भोगी मुखान मंदिर
व अपनी वाणी में कहत अब श्रेय देव में भूक बधिग
उनके नयना के धानी मे ममृति के वन-वन स्नात हुए
वरणा की धारा में क्लमप वह गए अवल गुभगात हुए
तमयता के साधक अपनी मधुगति में चलनेवाला की

वे रागानीत हृदय जिनमें करते मुनपि-सद्काम जयन
जीवन की समतल वदी पर होना बल्याण-बला, प्रणयन
दीपित सुविचारा के मल में चरते इच्छा के कुमुद-चयन
प्राणा में प्राणों के करते अस्तित्व व्याज मे महायजन
निष्कम्प दीप की लौ अपने प्रसाद में चलनेवालों की
जय हो उन जलनेवालों की

मथुरा-कला में ब्रह्मा

कृष्णदत्त वाजपेयी

हिंदू देवताओं में ब्रह्मा का स्थान बहुत ऊँचा है। ब्रह्मा, विष्णु और शिव—ये तीनों महान् देवता 'त्रिदेव' या 'त्रिमूर्ति' के नाम से प्रसिद्ध हैं। वेदों में ब्रह्मा की संज्ञा 'प्रजापति' मिलती है। वे यज्ञ या कर्मकांड के अधिष्ठाता देवता माने गए हैं। वैदिक साहित्य, पुराणों और आगम ग्रंथों में ब्रह्मा के आविर्भाव का तथा फिर उनके द्वारा सृष्टि की उत्पत्ति का विस्तृत वर्णन मिलता है। ससार की उत्पत्ति, स्थिति और संहार—इन तीन कार्यों में से पहले के नियंता ब्रह्मा हैं, दूसरे के विष्णु और तीसरे के शिव। इस कार्य-विभाजन से ही ब्रह्मा के महत्त्व का पता चल सकता है।

ऐसा प्रतीत होता है कि आरंभ में ब्रह्मा की पूजा का काफी प्रचार था और उनका गौरव विष्णु और शिव की अपेक्षा किसी प्रकार कम न था। परंतु धीरे-धीरे इन त्रिदेवों में ब्रह्मा का महत्त्व कम होने लगा। इसके जो कारण मिलते हैं उनमें एक तो ब्रह्मा और शिव के बीच प्रतिस्पर्धा का बढ़ना और दूसरे ब्रह्मा का चरित्र-दौर्बल्य मुख्य है। वैष्णव और शैव मतों के पारस्परिक सहयोग ने ब्रह्मा के प्रभाव को कम कर दिया। भारत में या उसके बाहर ब्रह्मा की जो प्राचीन मूर्तियाँ मिलती हैं उनकी संख्या विष्णु या शिव की मूर्तियों की अपेक्षा बहुत कम है। ब्रह्मा के मंदिर तो इन्ने-गिन्ने ही मिलते हैं। त्रिदेवों में ब्रह्मा की परवर्ती स्थिति का पता उन त्रिमूर्ति प्रतिमाओं से चलता है जिनमें मध्यवर्ती स्थान या तो शिव को दिया गया है या विष्णु को, परंतु ब्रह्मा को नहीं। ऐसी प्रतिमाएँ दक्षिण भारत से बड़ी संख्या में मिली हैं। इनमें शेष दो देव (ब्रह्मा और शिव अथवा ब्रह्मा और विष्णु) मध्यस्थ देवता के अगल-बगल से निकलते हुए दिखाए जाते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि मूर्तिकला में विष्णु और शिव—इन दोनों को तो प्रधानता दी गई पर ब्रह्मा को नहीं।

ब्रह्मा की मूर्ति-रचना के संबंध में विष्णुपुराण, रूपमंडन, सुप्रभेदागम, शिल्परत्न आदि ग्रंथों से विस्तृत जानकारी प्राप्त होती है।^१ इन ग्रंथों के अनुसार ब्रह्मा को चार मुखवाला^२ बनाना चाहिए।

१. देखिए गोपीनाथ राव कृत हिंदू आइकॉनोग्राफी, जिल्द २, भाग २, पृ० ५०३-६।

२. पहले ब्रह्मा पाँच मुख वाले थे। पाँचवाँ मुख, जो बिलकुल ऊपर था, शिव के द्वारा काट

ये चार मुख चारो वेद, चारो युग एवं चारो वण के सूचक हैं। प्रत्येक दिशा की ओर एक एक मिर होना चाहिए। ब्रह्मा के चार हाथ बनाने चाहिए। उन्हें या तो खड़ा हुआ या पद्मासन पर अथवा हम के ऊपर खड़ा हुआ अवित्त करना चाहिए। उनके मिरो के ऊपर जटामुबुट होना चाहिए



मयुरा कला में ब्रह्मा

फोटो १

कुपाण-कालीन ब्रह्मा की चतुर्भुजी मूर्ति

—मयुरा संग्रहालय

डाला गया। तब से चतुर्भुज ही रह गये। सम्भवतः शिव की इस विजय के उपलक्ष्य में तथा ब्रह्मा के ऊपर उनका उत्कर्ष जताने के लिये ही शिव की पंचमुखी प्रतिमाएँ बनाई गईं। ऐसी प्रतिमाओं की संख्या कम अवश्य है। इस प्रकार की सब से प्राचीन शिव की मूर्ति भीटा (जि० इगहानाद) से प्राप्त ई० पू० द्वितीय शताब्दी की है। (देखिए चित्र ८)।

और अंगों पर विविध आभूषण तथा वस्त्र। हाथों में अक्षमाला, कमंडलु, श्रुवा, पुस्तक (वेद) तथा कूर्च (कुशा) होना चाहिए। रूपमंडन में ब्रह्मा के दाढ़ी दिखाना आवश्यक बताया गया है। विष्णुपुराण में ब्रह्मा को सात हंसों के द्वारा खींचे जानेवाले रथ पर बैठाया जाना कहा गया है। अधिकतर उनके बाईं ओर उनकी स्त्री सावित्री की प्रतिमा का बनाया जाना लिखा मिलता है, परंतु कहीं-कहीं ब्रह्मा के अगल-वगल सरस्वती या सावित्री की प्रतिमा बनाने का उल्लेख मिलता है।



मथुरा-कला में ब्रह्मा

फलक २

कुषाणकालीन ब्रह्म-मूर्ति का पृष्ठभाग

—मथुरा संग्रहालय

जिस प्रकार ब्राह्मणवर्म संवधी अन्य अनेक देवी देवताओं की प्रतिमाओं का सर्वप्रथम निर्माण मथुरा में हुआ उसी प्रकार ब्रह्मा की भी सब से प्राचीन प्रतिमाएँ मथुरा कला में ही मिली हैं।

ब्रह्मा की गुप्त तथा मध्यमांगीन मूर्तियाँ तो अत्यन्त म्याना में भी मिलनी हैं परन्तु कुपाण वागीन प्रतिमाणें अत्यन्त नहीं मिली हैं। मयुरा में कुपाणालय में केवल मध्यमांगीन तब की ब्रह्मा की जोन मूर्तियाँ अब तक प्राप्त हो चुकी हैं। प्रायः सभी यहाँ के निस्सीदार गल पत्थर की या मँशाठा पत्थर



मयुराकला में ब्रह्मा पृष्ठ ३
ब्रह्मा की लटी हुई मूर्ति, जिसके अब केवल दो भिन्न अंगगिष्ट हैं, (कुपाण वाल)
—मयुरा संग्रहालय

की बनी हुई हैं और मयुरा के पुगतत्व संग्रहालय में सुरक्षित हैं। इनमें से कुछ उत्कृष्टमनीय मूर्तियों की चर्चा यहाँ की जाती है।

मथुरा-कला में ब्रह्मा की सब से प्राचीन मूर्ति संग्रहालय की ३८२ संख्यक मूर्ति है (चित्र १)। यह मूर्ति आरंभिक कुषाणकाल की है। इसमें ब्रह्मा के तीन मुखों को तो एक सीध में दिखाया गया है और चौथा मुख बीच वाले सिर के ऊपर अर्धमूर्ति के रूप में प्रदर्शित किया गया है। बीच वाले सिर में कुंडल तथा एकावली दिखाई गई है। घड़ का कुछ भाग अवशिष्ट है, दोनों हाथ टूट गए हैं। बाएँ कंधे पर पड़ा हुआ उत्तरीय का कुछ भाग दिखाई पड़ रहा है। ऊपर वाले चौथे सिर के चारों ओर एक प्रभामंडल है, जैसा कि मथुरा से मिली हुई कुषाणकालीन बुद्ध एवं बोधिसत्व की प्रतिमाओं में मिलता है। अभयमुद्रा में उठा हुआ दाहिना हाथ तथा बाएँ कंधे पर पड़ा हुआ वस्त्र भी उक्त मूर्तियों की याद दिलाता है।



मथुरा कला में ब्रह्मा फेलक ४ :
गुप्तकालीन ब्रह्मा; बीच वाले मुख की दाढ़ी दर्शनीय है।

—मथुरा संग्रहालय

मूर्ति के पिछले भाग (चित्र ३) पर एक पुष्पित अशोक वृक्ष दिखाया गया है। रक्ताशोक का वृक्ष प्राचीन मथुरा में बहुत होता था, परंतु अब इसके दर्शन भी यहाँ दुर्लभ हैं। अशोक का वृक्ष इस मूर्ति में शोभा के लिये प्रदर्शित किया गया है। इस प्रकार के अलंकरण मथुरा से प्राप्त अन्य कितनी ही मूर्तियों पर भी मिले हैं। ब्रह्मा की यह मूर्ति अपने ढंग की अनोखी कृति है। इस

मपूर्णानन्द अभिनन्दन ग्रन्थ

प्रकार की प्रतिमा का उद्घाटन, जिसमें चाया मित्र इस ढंग से ऊपर प्रदर्शित किया जाय, उपर्युक्त ग्रन्थ में नहीं मिलता।



मथुरा कला में ब्रह्मा

फर्क ५

पद्यावन पर खड़े हुए ब्रह्मा

उत्तर मध्यकाल

—मथुरा संग्रहालय

३ मथुरा में मिली हुई कालिदास की एक प्रतिमा में इसी प्रकार तीन मिरा को एक पवित्र में दिखाया गया है और उनके ऊपर दोष तीन छिर दूसरी पवित्र में दिखाए गए हैं। देनिए श्री बी० एल० धामा कृत "संजुगहो", फर्क १२, चित्र ५।

इसी प्रकार की एक दूसरी ब्रह्मा की मूर्ति भी मथुरा से मिली है (संग्रहालय सं० २१३४)। यह पहलीवाली मूर्ति में छोटी है। इसमें भी सिर उसी प्रकार दिखाए गए हैं, परंतु इसमें विशेषता यह है कि नीचे के तीनों मुख दाढीयुक्त हैं तथा उनपर के जटाजूट भी अधिक अलंकृत हैं। यह मूर्ति चित्र १ वाली मूर्ति से बाद की बनी हुई है। इसका रचना-काल तृतीय शती का अंतिम भाग कहा



मथुरा कला में ब्रह्मा

फलक ६

ब्रह्मा और सावित्री

पूर्व मध्यकाल

—मथुरा संग्रहालय

जा सकता है। हाल में ही लेखक को ब्रह्मा की दो नवीन मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। इनमें से एक (संग्र० सं० ३३७६) वृंदावन के मदनमोहन मंदिर के समीप से मिली है और दूसरी (सं० ३४२३) मथुरा

गह्वर में चौको की एक बगोची से। इन दोनों मूर्तियाँ का केवल ऊपरी भाग उभा है। दोनों में ब्रह्मा के तीन ही मिर दिखाए गए हैं, चार नहीं। तीनों सिंग-दांडी तथा जटाजूट से युक्त हैं। इन दोनों मूर्तियों की रचना, लगभग चौथी शती के प्रारम्भ में हुई होगी।

ऐसा प्रतीत होता है कि लगभग ई० तीसरी शती के अंत में ब्रह्मा की मूर्तियों में दांडी का दिवाना प्रचलित हो गया। उनका चौथा मिर, जो बुपाण प्रतिमाओं में पाया जाता है, गुप्त तथा मध्यकालीन काल में बहुत कम मिलता है, क्योंकि उन प्रतिमाओं में जिन्हें चारों ओर से कोर कर नहीं बनाया जाना था चौथा मिर नहीं प्रदर्शित किया जा सकता था। उनके अस्त्रों की रचना मात्र कर ली जाती थी। कोर कर उन्नीस की जाने वाली प्रतिमाओं में चौथा मिर भी मिलता है। ऐसी मूर्तियाँ जन तीर्थों पर की मत्तोमद्वारा प्रतिमाओं के समान हैं, जिनमें किसी भी ओर से दान किया जा सकता है।

मधुरा से ब्रह्मा की बुपाणकालीन एक अथ महत्त्वपूर्ण मूर्ति उपलब्ध हुई है (चित्र २)। यह मूर्ति यद्यपि कोर कर बनाई गई है पर इसमें विवेचना यह है कि पीछे की ओर गिर नहीं बनाया गया। इस प्रकार इसमें केवल तीन ही मिर दिखाए गए। तीसरा मिर (मूर्ति के दाईं ओर का) टूट गया है। बीचवाले मिर पर बसा ही मुकुट है जैसा कि बुपाण कालीन बोधिसत्व प्रतिमाओं में मिलता है। कन्धों का टग भी वैसा ही है। घाँटी तथा कटि पर रखा हुआ बायाँ हाथ बोधिसत्व मूर्तियों में मिलता-जुलता है। कान और गले के आभूषण भी वैसा ही है। दाहिना हाथ, जो टूट गया है, सम्भवतः अमयमुद्रा में था। मूर्ति का पिछला भाग बुरी तरह खराब हो गया है। इस मूर्ति का निर्माण काल ई० पहली या दूसरी शती है।

गुप्तकाल में निर्मित ब्रह्मा की कई मूर्तियाँ मधुरा में प्राप्त हुई हैं। चित्र ४ में प्रदर्शित मूर्ति (मधुरा सं० २४८१) में ब्रह्मा को तीन मुख तथा दो हाथों वाला दिखाया गया है। बायाँ मुख पीछे नहीं दिखाया जा सका। बीचवाले मुख में पतंगी नासदार दाढ़ी है। दाहिना हाथ अमय-मुद्रा में उठा है। मूर्ति के पीछे प्रभावदाल का कुछ अंश अंग भी दिखाई पड़ता है। यह मूर्ति प्रारम्भिक गुप्तकाल की है और इस बात का सूचित करती है कि बुपाणकालीन बोधिसत्व प्रतिमाओं की रचना-शैली का प्रभाव गुप्तकाल में भी जीवित रहा। बुपाण और गुप्तकाल में निर्मित अनेक हिन्दू देवी-देवताओं की प्रतिमाओं में यह प्रभाव परिलक्षित होता है।

ब्रह्मा की गुप्तकालीन प्रतिमाएँ हमारे स्थानों में बहुत कम मिली हैं। परन्तु मध्यकाल में उनकी मूर्तियाँ उत्तर तथा दक्षिण भारत में बड़ी संख्या में निर्मित हुईं। मधुरा-काल में ब्रह्मा की मध्य-

४ परन्तु इससे यह न समझ लेना चाहिए कि गुप्त तथा मध्यकालीन ब्रह्मा की सभी प्रतिमाओं में दांडी का दिवाना अनिवार्य हो गया। उक्त कालों की अनेक ऐसी मूर्तियाँ मिली हैं जिनमें दांडी गिरा हुआ नहीं है। परन्तु अधिकांश मूर्तियाँ ऐसी मिलती हैं जिनमें अगल। मध्य का मिर दक्षिण होता है और कभी-कभी तीनों या चारों मिर। उदाहरणार्थ मद्रास संग्रहालय की मध्यकालीन एक प्रतिमा में ब्रह्मा के चारों मुख दांडीयुक्त हैं (देखिए गोपीनाथ राव—नहीं, पृष्ठ १४५)।

कालीन अनेक सुंदर मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। मथुरा संग्रहालय की १०९८ संख्यक मूर्ति में ब्रह्मा ध्यान-मुद्रा में बैठे हुए प्रदर्शित किए गए हैं। उनके तीनो प्रत्यक्ष मुख दाढ़ीदार हैं। इस मूर्ति में ब्रह्मा को चार हाथोवाला दिखाया गया है। डी० २० संख्या मूर्ति (चित्र ५) में ब्रह्मा कमलासन पर खड़े हुए हैं। इस मूर्ति में उनके तीन मुख और चार हाथ हैं। अंगो का निर्माण तथा उसपर का अलंकरण बड़ी सुंदरता के साथ प्रदर्शित किया गया है। जटाजूट का प्रदर्शन विशेष दर्शनीय है। हाथों के टूट जाने के कारण यह बताना असंभव है कि उनमें क्या वस्तुएँ थी। यह प्रतिमा उत्तर मध्य-काल की है। इसी प्रकार की एक दूसरी मूर्ति (स० २८५) है। परंतु उसमें बीचवाला मुख दाढ़ी संयुक्त है, जब कि डी० २० संख्यक मूर्ति के किसी भी मुख में दाढ़ी नहीं दिखाई गई है।



मथुरा कला में ब्रह्मा फलक ७
ब्रह्मा और शिव के द्वारा स्वामि कार्तिकेय का अभिषेक (गुप्तकाल)

—मथुरा संग्रहालय

चित्र सं० ६ में ब्रह्मा की एक अत्यंत कलापूर्ण मूर्ति प्रदर्शित है। यह मूर्ति (स० डी० २२) मथुरानगर से ६ मील दूर महावन (प्राचीन गोकुल) से मिली थी। इसमें ब्रह्मा अपनी अर्धांगिनी सावित्री के साथ पद्मासन पर विराजमान हैं। ब्रह्मा का (टूटा हुआ) दाहिना पैर तथा सावित्री का बायाँ पैर हंसों की पीठ पर रखा हुआ है। ब्रह्मा का जटाजूट, दाढ़ी, ग्रैवेयक, हार, यज्ञोपवीत तथा अन्य आभूषण बड़ी सुंदरता के साथ अंकित किए गए हैं। उनके तीन हाथों में वेद, कमल और

[सूत्रा है तथा चौथे स वे सावित्री का आलिंगन कर रहे हैं। सावित्री के विविध आभूषण तथा उनकी मुख-मुद्रा दर्शनीय हैं। मूर्ति के दोनों कानों पर माला लिए हुए विनायक युगल चित्रित किए गए हैं। यह मूर्ति लगभग ई० आठवीं शती की है। सावित्री के साथ ब्रह्मा की पूर्व-मध्यकालीन मूर्तियाँ बहुत कम मिली हैं। इससे जतिरिक्त कला-सौष्ठव की दृष्टि से भी यह प्रतिमा महत्त्वपूर्ण है।

उपर्युक्त सभी मूर्तियाँ पत्थर की हैं। मिट्टी या धातु की बनी हुई ब्रह्मा की कोई प्राचीन मूर्ति अभी तक मयुरा से नहीं मिली है। धातु की मूर्तियाँ में सत्र से अधिक उत्प्रेषणीय ब्रह्मा की मूर्ति सिंध में मीरपुरवास नामक स्थान में मिली थी।^१ यह बाम्बे प्रतिमा अब इस समय कराची के संग्रहालय में है। इसमें ब्रह्मा खड़ी हुई मुद्रा में दिखाए गए हैं। उनके केवल दो हाथ हैं। दाहिना हाथ ऊपर उठा है परन्तु उसकी हथेली भीतर की ओर मुड़ी हुई है। बाएँ हाथ में एक (टूटा) कमण्डलु है। मिरा के ऊपर जटामुकुट पड़े जङ्कृत ढग में दिखाए गए हैं। यह प्रतिमा अपने ढग की उत्कृष्ट कृति है और अब तक मिली हुई ब्रह्मा की धातु प्रतिमाओं में सब से अधिक प्राचीन है।

ब्रह्मा की पूजा केवल भारत तक ही सीमित नहीं थी। उनकी अनेक प्रतिमाएँ यमार्, हिंद, चीन और हिंदीया से प्राप्त हुई हैं। इनमें मध्यकालीन मूर्तियों की ही संख्या अधिक है।^२

ब्रह्मा की स्वतंत्र प्रतिमाओं के अतिरिक्त उनकी ऐसी भी मूर्तियाँ मिली हैं जिनमें वे अन्य देवी-देवताओं के सहायक के रूप में चित्रित किए गए हैं। मयुरा, सारनाथ तथा गांधार से ऐसे अनेक शिलापट्ट प्राप्त हुए हैं जिन पर ब्रह्मा तथा इन्द्र आदि देवों को बुद्ध के अनुयोक्ता के रूप में दिखाया गया है। इसी प्रकार हिंदू प्रतिमाओं में भी ब्रह्मा का ऐसा ही चित्रण मिलता है, विशेषकर शिव तथा विष्णु की मूर्तियों में। वही-वही अलंकरण के रूप में नवग्रहों तथा अन्य देवों के साथ ब्रह्मा भी बिठा दिए गए हैं। शिव की परिणय मण्डपी प्रायः सभी मूर्तियों में ब्रह्मा की प्रदर्शित किया गया है। मयुरा संग्रहालय में शिव-पार्वती के विवाह की एक मध्यकालीन मूर्ति (सं० ३४३५) है, जिसमें पुरोहित के रूप में ब्रह्मा बैठे हैं। भारतकला भवन, काशी में इस प्रकार की एक अन्यत मुद्रा मूर्ति है, जिसमें ब्रह्मा जो शिव-पार्वती के बीच में बैठे हुए दिखाए गए हैं।^३

मयुरा संग्रहालय में स्वामि कान्तिकेय की एक गुप्तकालीन प्रतिमा है (सं० ४६६, चित्र ७)। इसमें वे अपने वाहन मयूर पर बैठे हुए दिखाए गए हैं। उनके अगल-बगल ब्रह्मा और शिव पड़े हैं और उनका अभिषेक कर रहे हैं। यह प्रसिद्ध मूर्ति भी महावन से प्राप्त हुई थी।

अथ स्थानों की तरह मयुरा की कला में भी ब्रह्मा का चित्रण उतना अधिक नहीं मिलता जितना विष्णु और शिव का। यह स्थान ब्रह्मा की पूजा का कभी केंद्र नहीं रहा। हो सकता है कि मयुरा में ब्रह्मा के कुछ मंदिर पहले रहे हों, पर उनकी संख्या बहुत ही कम रही होगी। जैन, बौद्ध

५ देखिए कुमारस्वामी—हिस्ट्री ऑफ इंडियन ऐंड इंडोनेशियन आर्ट, चित्र १६८, तथा राव वही, फलक १४८।

६ देखिए निहार रजन रे—ब्रह्मनिकल गार्डन इन यमार्, पृ० ६६, चित्र २९-३०, तथा कुमारस्वामी—वही, पृ० २०२।

७ रायकृष्ण दाम—भारतीय मूर्तिकला, फलक २३।

एवं वैष्णव धर्म के आगे यहाँ अन्य मतावलंबियों की नहीं चल सकी। शैव तथा शाक्त मत के माननेवाले भी प्राचीन मथुरा में नाममात्र को ही थे।

तो भी मथुरा की यह विशेषता है कि अन्य अनेक हिंदू देवी-देवताओं के साथ ब्रह्मा की प्रतिमाओं का निर्माण सर्वप्रथम यही हुआ। यहाँ से प्राप्त ब्रह्मा की कुपाण कालीन मूर्तियाँ हिंदू



मथुरा कला में ब्रह्मा

फलक ८

भीटा (इलाहाबाद) से प्राप्त पंचमुख शिवलिंग, जेब दो मुख पीछे की ओर बने हैं (ई० पू० द्वितीयशती)

—मथुरा संग्रहालय

मूर्तिकला में बड़ा महत्वपूर्ण स्थान रखती है, और मूर्ति-विज्ञान के अन्वेषणात्मक अध्ययन के लिये अनिवार्य है। यहाँ से प्राप्त गुप्त तथा मध्यकालीन ब्रह्मा की मूर्तियाँ भी इस दृष्टि से बहुत उपयोगी हैं।

पुराणों का चातुर्द्वीपिक भूगोल और आर्यों की आदि भूमि

राय कृष्णदास

१ निम्नलिखित ग्यारह पुराणों में पृथ्वी का भौगोलिक वर्णन आता है जिसे भुवन-विन्यास या भुवन-कोप भी कहते हैं—ब्रह्मा, विष्णु, भागवत, वायु, शिव, अग्नि, भारकडेय, कूर्म, मत्स्य, गरुड और लिंग। इनमें से हम लेख में वायु, मत्स्य, कूर्म तथा विष्णु—इन चार प्राचीनतर पुराणों से सहायता ली जायगी। वायु का वर्णन सब से विस्तृत एवं सर्वांगपूर्ण है। वह है भी सत्र पुराणों से प्राचीन। इसी कारण उसके विवरण का आधार बनाया गया है। ब्रह्मांडपुराण इसी वायु की एक दूसरी शाखा है, किंतु खेद है कि उसमें यह भूगोल वाला अंग अत्यधिक खंडित है। मत्स्य का वर्णन वायु का अनुसारी है, परंतु वह बहुत ही थोड़ा है, तो भी उसमें कई महत्वपूर्ण पाठान्तर उपलब्ध हो जाते हैं। कूर्म के वर्णन में कुछ अधिक विस्तार है और उसमें वायु-संप्रदाय से कुछ अंतर भी है, अतएव उनमें भी काम की बातें मिलती हैं। विष्णु का वर्णन कूर्म-संप्रदाय का अनुयायी है—वह उमीका मक्षिप्त सम्करण है। अथ पुराणों के वर्णन अपेक्षाकृत बहुत थोड़े और पीछे के हैं, साथ ही वे इन्हीं दोना—वायु और कूर्म-संप्रदायों पर अवलंबित हैं, अतः ऐतिहासिक दृष्टि से उन चारों पुराणों का वर्णन पर्याप्त एवं उपादेय है।

२ उन पुराणों में जो भौगोलिक वर्णन आया है उसके बहुतेरे श्लोक ममान हैं, अर्थात् वह एक ही मूल पर अवलंबित है। इस प्रकार का ममाला बहुत पुराना होता है और इसी कारण उनमें अनेक पाठ भेद हो जाते हैं।—वस्तुतः ये दो वर्णन थे—एक चतुर्द्वीपा पृथ्वी का दूसरा सप्तद्वीपा पृथ्वी का। वर्तमान रूप में ये दोनों वर्णन मिल गए हैं, इस कारण उनकी अद्भुत खिचड़ी पक गई है।

३ इन दो भूगोलों में से चार महाद्वीप वाला प्राचीन है और वह केवल वायु में बच रहा है। उसका अस्तित्व संभवतः ऋग्वेद काल में है, क्योंकि ऋग्वेद में चार समुद्रों का उल्लेख है। उन समुद्रों को लेकर प्रचलित आजकल चिंतने की ऊहापोह किए जा रहे हैं, परंतु वस्तुतः ऋग्वेद के उक्त स्थलों में इन्हीं—चार द्वीपों से सप्रक्षित, चार दिशाओं के—चार समुद्रों का तात्पर्य है।^१ यदि ऐसा न होता तो चार द्वीपवाले भूगोल की परंपरा न प्राप्त होती। प्राचीन बौद्ध साहित्य में

१ ज्योतिष में भी 'समुद्र' से चार ही समुद्र लिए जाते हैं।—जैन सिद्धांत भास्कर, जून '४०

इसी चतुर्द्वीपी, भूगोल की मान्यता है, और इसीसे उन ग्रंथों में जंबुद्वीप सुनिश्चित रूप से भारतवर्ष का पर्याय है; क्योंकि इसी चतुर्द्वीपी भूगोल में जंबुद्वीप भारतवर्ष का नाम है। पिछले सप्तद्वीपवाले भूगोल में तो भारतवर्ष जंबुद्वीप के नौ 'वर्षों' में से एक 'वर्ष' मात्र है। ऐसा अनुमान होता है कि मेगास्थिने के समय में भी यही चार द्वीपवाला भूगोल चलता था, क्योंकि वह लिखता है कि "भारतीय तत्त्वज्ञ और पदार्थ-विज्ञानवेत्ता भारत के सीमांत पर तीन और देश मानते हैं। .. ये तीन देश सीदिया, वैक्ट्रिया तथा एरियाना हैं" जो मोटे तौर पर चतुर्द्वीपी भूगोल के जंबु द्वीपेतर अन्य तीन द्वीपों से मिल जाते हैं। अर्थात् सीदिया से उसके भद्राश्व तथा उत्तर कुरु एवं वैक्ट्रिया तथा एरियाना से केतुमाल द्वीप अभिप्रेत हैं। अशोक के समय तक प्राचीन परंपरा के अनुसार चतुर्द्वीप भूगोल ही चलता था, क्योंकि उनके शिलालेखों में जंबुद्वीप भारतवर्ष की संज्ञा है।

४. किंतु महाभाष्य में सप्तद्वीपा पृथ्वी की चर्चा है^१। अतः सप्तद्वीप भूगोल अशोक तथा महाभाष्य काल के बीच की कल्पना जान पड़ती है। इसी काल के बीच अशोक प्रचारित धर्म-विजय के अभियानों के कारण भारतीयों का विदेशी जातियों से अधिक संपर्क हुआ। अतः भौमिक विस्तार के संबंध में भी उनको एक धुंधला परिचय मिला। ऐसा अनुमान होता है कि चार द्वीप के बाद वाले भूभागों की जो अवूरी और धुंधली सुनी-सुनाई, झूठी-सच्ची जानकारी उस समय थी उसीको काल्पनिक रूप देकर यह सप्तद्वीपा वसुधरा का भूगोल पल्लवित किया गया है।

५. पुराणों के वर्तमान रूप ने इसी सप्तद्वीप भूगोल को प्रधानता दी है और चतुर्द्वीपी भूगोल को इसका अंग बना डालने की चेष्टा की है एवं उसे सप्तद्वीपांतर्गत जंबुद्वीप के 'वर्षों' के वर्णन में किसी प्रकार खपा देना चाहा है^२। यद्यपि ऐसा करने में सफलता नहीं मिली है—क्योंकि चतुर्द्वीपी भूगोल का रूप इतना भिन्न है कि उसका अस्तित्व नष्ट नहीं किया जा सकता—तो भी उसे उन्होंने सप्तद्वीप में के जंबुद्वीप के वर्णन में इतना मसल डाला है कि यदि वायु पुराण में उस (चतुर्द्वीप भूगोल) का विस्तृत वर्णन न बच रहा होता तो यह समझ में न आता कि जंबुद्वीप के नौ 'वर्षों' के वर्णन में ये अप्रासंगिक बातें क्यों और कैसे आ रही हैं। वर्तमान निबंध तैयार करते समय भी, जब तक वायु वाले वर्णन का अध्ययन नहीं किया गया था, इन गुत्थियों ने लेखक को बहुत छकाया था। बारबार चेष्टा करने पर भी वे सुलझती ही न थी।

१ चातुर्द्वीपिक वृष्टि—बुद्धचर्या, राहुल; उम्मगजातक

२. सप्तद्वीपा वसुधती त्रयोलोका.—महाभाष्य पस्पशाह्निक

३ अर्थात् उक्त चारो द्वीपों में से दो—भारत तथा उत्तर कुरु के एव मेरु के अवातर भेदों को अलग अलग 'वर्ष' बनाकर और इस तरह उनकी संख्या सात करके तथा बाकी दो भद्राश्व एव केतुमाल को भी दो 'वर्ष' कायम करके, इन नौ 'वर्षों' की एक इकाई नियत कर दी गई। यह इकाई चतुर्द्वीपी भूगोल में के भारत के अपर नाम जंबुद्वीप को सात द्वीपों में का एक द्वीप बना के उसमें भर दी गई है

महाभारत में भी यह सप्तद्वीप भूगोल दिया है और उसमें बड़ी सतर्कता से चार द्वीप की बातें निकाल डाली गई हैं। अतएव वह सप्तद्वीप भूगोल का सब से पिछला संस्करण ठहरता है

६ मत्स्यद्वीप भूगोल में वर्णना का प्राधान्य है, यह बात उससे प्रारम्भ में कह भी दी गई है—

तेषां मनुष्यान्तर्कणं प्रमाणानि प्रचक्षते ॥ ५ ॥

अचित्या गलु ये भावास्तास्तु तर्कणं साधयेत् ॥ ६ ॥

—मत्स्य, ११३।^१

वर्णना की इस भूल-भुलसा में मे भूगोल की वास्तविक बातों की, निम्नलिखित सत्र जलद्वीपों के अन्तर्गत छद्म द्वीपों से हैं और जो गहन हो थोड़े हैं—यथा, सायद्वीप (फार्म), कुण्डद्वीप (मिल), मग (मीडिया) आदि की वृत्ति—निर्वाह लेना जग टेडी गीर ह। हमारे विपरीत चार द्वीपवाले भूगोल का आधार प्रायः वास्तविक है, अतएव उसका सामान्य आधुनिक भूगोल से हो जाता है। योका ने जो लिखा है कि भारतीयों को अपने देश के भूगोल का बड़ा स्पष्ट ज्ञान है वह अमान्य व्योरा सहित चतुर्द्वीप-भू-वर्णन पर ही घटता है, किमाना की भरमार वाले इस सप्तद्वीप भूगोल पर नहीं।

७ इन दोनों भूगोलों का माराग इस प्रकार दिया जा सकता है—

चातुर्द्वीपिक भूगोल

पृथ्वी चार महाद्वीपों का वर्णन में बनी है और एक पक्ष की तरह है। मेरे उसके मध्य उसकी टोडी है जो इलाकृत में परिमण्डित है और चारों महाद्वीप उसकी चार पक्षधियाँ हैं, यथा—पूर में भद्राक्ष, दक्षिण में जमुद्वीप का भारतवर्ष, पश्चिम में केतुमाल और उत्तर में उत्तर कुव। इन चारों का एक एक छोर मेरे से मजबूत है, दूसरी ओर ये पूर, दक्षिण और उत्तर समुद्रों तक पहुँचते हैं।

इन चारों महाद्वीपों के अपने-अपने श्रीशानन, केतु वृक्ष, सरोवर महाशैल तथा अम पर्वत हैं और इनमें प्रत्येक में बहती हुई एक एक नदी अपनी अपनी दिशा के समुद्र में गिरती है—केवल उत्तरवाली नदी उत्तर समुद्र में न गिर कर पश्चिम समुद्र में गिरती है (द्रष्टव्य—भूचित्र, १)। इन नदियों की तरह नदियाँ भी हैं।

सप्तद्वीप भूगोल

८ भूमण्डल के ठीक मध्य जलद्वीप है जो चारों ओर लवण समुद्र से घिरा है। इस समुद्र के चारों ओर पृथ्वी का एक और बेटन है जिसका नाम प्लक्ष द्वीप है। यह इक्षुरत समुद्र में

यह वर्णों का विकास कैसे हुआ, उसका एक नमूना लीजिए। मत्स्य में हैमवतवर्ष भारत का ही एक नाम है—

इम हैमवत वर्ष भारत नाम विश्रुतम्।—मत्स्य०, ११२।२८

वही सप्तद्वीप भूगोल में एक अलग वर्ण बन गया—

इदं तु भारत वर्ष ततो हैमवत परम्।—भारत, भीष्म० ६।७

१ वायु, ब्रह्माण्ड और कूर्म, पुराणों में भी इसके अपवाह हैं।

परिमंडित है। यों ही क्रमशः मुरा, घृत, क्षीर, दधि और शुद्ध समुद्रों के घेरे तथा गाल्मली, कुग, क्रांच, गाक और पुष्कर द्वीप हैं। इस प्रकार पृथ्वी में कुल सात द्वीप तथा सात समुद्र हैं।

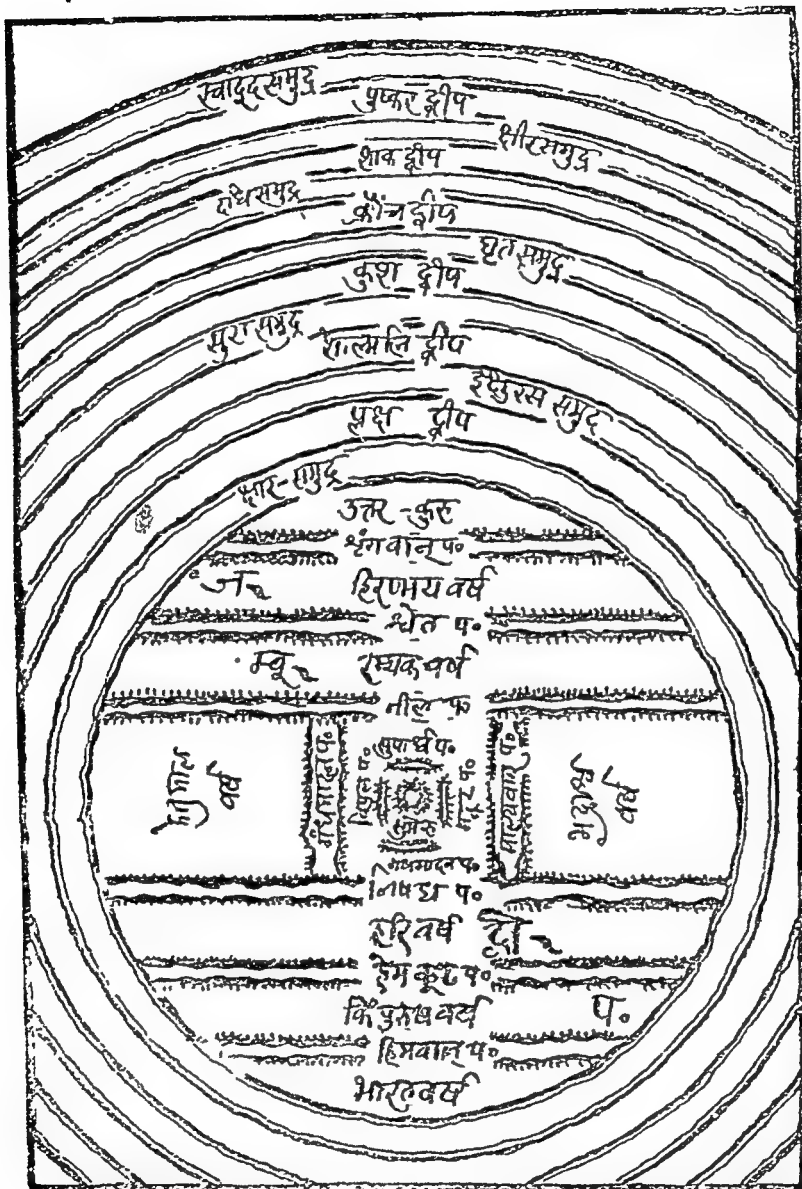
उक्त मध्यवर्ती जंबुद्वीप के बीचोबीच मेरु पर्वत है जिसके चारों ओर इलावृत वर्ष है।^१ मेरु के दक्षिण तीन 'वर्ष' हैं। इनमें से सब से दक्षिणी भारतवर्ष है, इसका वर्ष-पर्वत हिमवान् है। इसके बाद किम्पुरुष वर्ष है, इसका वर्ष-पर्वत हिमकूट है। इसके उपरांत हरिवर्ष है, इसका वर्ष-पर्वत निपथ है। इसी प्रकार मेरु के उत्तर भी तीन वर्ष हैं जिनका क्रम उत्तरोत्तर यों है—पहले रम्यक् वर्ष जिसका वर्ष-पर्वत नील है, फिर हिरण्मय वर्ष जिसका वर्ष-पर्वत श्वेत, उसके उपरांत सब से उत्तरी वर्ष उत्तर कुरु है जिसका वर्ष-पर्वत शृंगवान् है। सब से दक्षिणी और उत्तरी वर्ष धनुषाकार हैं, इनके बाद के चार वर्ष लंबे हैं। इनके वर्ष-पर्वत जंबुद्वीप के विस्तार के बराबर, पूर्व से पश्चिम समुद्र तक पहुँच गए हैं। बीच का इलावृत चोकोर है। इसके पूर्व माल्यवान् वर्ष-पर्वत और भद्राश्व वर्ष है, तथा पश्चिम में गंधमादन वर्ष-पर्वत और केतुमाल वर्ष है। ये दोनों वर्ष-पर्वत निपथ से नील तक दंडायमान हैं और इस प्रकार इलावृत चतस्र की रचना करते हैं। शेष छः वर्ष-पर्वत पूर्व से पश्चिम तक दंडायमान हैं और दोनों ओर समुद्र में अवगाहन करते हैं। मध्यवर्ती इलावृत का पर्वत मेरु है। इस प्रकार जंबुद्वीप इन नौ वर्षों से संघटित है^२ (द्रष्ट०—भूचित्र २)। भारतवर्ष में तो मनुष्य बसते ही हैं, शेष आठ वर्षों के वामी भी मनुष्य ही हैं।

१. चतुर्द्वीप भूगोल में जंबुद्वीप पृथ्वी के चार महाद्वीपों में से एक है और भारतवर्ष का ही दूसरा नाम है। सप्तद्वीप भूगोल में वहीं एक इतना बड़ा द्वीप बन जाता है कि चतुर्द्वीप भूगोल में के उसीके बराबरी वाले अन्य तीन द्वीप—भद्राश्व, केतुमाल और उत्तर कुरु—उसके वर्ष होकर उसके अंतर्गत हो जाते हैं, और भारतवर्ष नाम से वह स्वयं, अपना ही एक वर्ष मात्र रह जाता है। तथापि यह जंबुद्वीप का वर्णन इस दृष्टि से बड़े काम का है कि इसमें चतुर्द्वीप के सबध में बहुत से काम के व्योरे मिल जाते हैं; क्योंकि वस्तुतः सप्तद्वीपवाला जंबुद्वीप चतुर्द्वीप पृथ्वी के ही अवांतर खंडों को प्रधानता देकर रचा गया है। यथा—चतुर्द्वीपी भूगोल का भारत-जंबुद्वीप जो मेरु तक पहुँचता है, सप्तद्वीप भूगोल में के जंबुद्वीप में तीन वर्षों में बँट गया है। अर्थात् 'देस' के लिये भारत-वर्ष, जिसका वर्ष-पर्वत हिमालय है, उसके उपरांत हिमालय के उस भाग के लिये जिसमें पीले रंग वाले मंगोलो की वस्ती है, किम्पुरुषवर्ष—जिसमें का प्लक्ष खंड पुरुषवा-आख्यान की प्लक्ष पुष्करिणी तथा वेदों का प्लक्ष प्रस्रवण है, जहाँ से सरस्वती का उद्गम है। तथा जिस वर्ष का नाम आज भी कर्नार में अवशिष्ट है। यह वर्ष निव्वत तक पहुँचता था क्योंकि वहाँ तक मंगोलो की वस्ती है तथा उसका वर्ष-पर्वत हेमकूट ही, जो कनिष्य स्थानों में हिमालयातगत वर्णित हुआ है, तिब्वत है जहाँ आज भी बहुनायत से मोना निकलता है। यही भारत (सभापर्व) के अर्जुनकृत उत्तर-दिग्विजय का हाटक प्रदेश है। हरिवर्ष से हिरात का तात्पर्य है जिसका पर्वत महामेरु शृंखला के अंतर्गत निपथ (अर्थात्, हिंदुकुग, जैसा कि हम आगे देखेंगे) है जो मेरु तक पहुँच जाता है। इसी हरिवर्ष का नाम अवेस्ता में 'हरिवरजो' मिलता है जो उसमें आर्यों के बीजस्थान के मध्य माना गया है। वह एक प्रकार

१. वायु०, ३४।१-३५

२. तथा किम्पुरुषे विप्रा! मानवा हेमसन्निभाः

वसवर्षमहस्राणि जिवन्ति प्लक्ष भोजना ॥ ८ ॥ कूर्म, ४६



सप्तद्वीप पृथिवी

से अपने यहाँ की रूपना से मिल जाना है, क्योंकि यह स्थान अपने यहाँ के भू-चन्द्र मुख के चरण-तल में ही है। या जिस प्रकार चतुर्द्वीप का भारत-जुद्धीप तीन भागों में बँटकर महान् जवुद्धीप के तीन 'वप' बन गए, उसी प्रकार गन्धर्व, हिण्मय तथा उत्तर कुरु नामक वर्षों में विभक्त होकर चतुर्द्वीप भूगोल वाले उत्तर कुरु महाद्वीप के तीन वप बन गए हैं। किंतु पूर्व और पश्चिम के द्वीप भद्राक्ष और केतुमान् यथापूर्व दो के दो ही रह गए हैं। अतः केवल इतना है कि यहाँ के दो महाद्वीप-नहीं एक महाद्वीप के अंतर्गत दो वप हैं। मात्र ही इन सत्र के वैद्रीय मेरु को मेगलिन चरनेवाला इलायत भी एक स्वतंत्र वप बन गया है। यो उक्त चार द्वीपों में परलखित तीन उत्तरी, तीन दक्षिणी दो पूर्वी पश्चिमी तथा एक वैद्रीय वप इस जवुद्धीप के नौ वर्षों की रचना कर रहा है।

१० पिछले समय में तो इस जवुद्धीप का विस्तार इतना बड़ा कि भास्वरनाथ ने माने पूर्वी गोलार्ध को जवुद्धीप कहा, किंतु जवुद्धीप का विस्तार रूप बहुत इधर तर भी मार्चभीम रूप से गृहीत नहीं हुआ था। पालकाल तक के एक गिलाश में वह भारत का ही पर्याय है। वस्तुतः जिस प्रकार भारत के मानव द्वीप,^१ बुमारी द्वीप आदि और ईद नाम से उसी प्रकार इसका एक नाम जवुद्धीप भी था। यह नाम अभी तक जम्बू (बादमौर गन्धर्व) के रूप में बच रहा है, जैसे बुमारी द्वीप आधुनिक ब्याडुमारी के नाम में। भारत का नामकरण जवुद्धीप इसके उत्तरी गोलार्ध को लेकर किया गया जान पड़ता है, क्योंकि जवु नद (या नदी?) जिसके कारण यह नाम है, पार्श्व के दक्षिण तथा हिन्दु का के उत्तर से निरानेवाग अयात् भारत के ठेठ उत्तरी छोर या नद है,^२ जिसका मोना जवुनद^३ कहता था। इसी प्रकार बुमारी द्वीप भारत के दक्षिणी गोलार्ध (वर्तमान ब्याडुमारी) को लेकर किया गया नामकरण जान पड़ता है।

मेरु आदि आर्य भूमि

१० जहाँ तक मेरु का संबंध है दोनों ही भूगोली के जगुमार उभरा वणन तथा भीमिन् स्थिति एक ही है, क्योंकि चतुर्द्वीप भूगोल के द्वीप मण्डलीय भूगोल में जवुद्धीप के चार वप बनकर अपने अवातर भेदा सहित उभरे चारों ओर गयास्थान बने रह जाते हैं, जैसा हम अभी देख चुके हैं (९)। किंतु मेरु के वणन में जो सब से मार्ग की बात आती है वह यह है कि उममें बड़े जोरदार और असंदिग्ध शब्दों में बारबार कहा गया है कि इस मेरु की स्थिति भीमिक है, किंतु यही स्वर्ग है। इतना ही नहीं, स्वर्ग की पार्थिव स्थिति के सत्र में एक शरा समाधान के रूप में यही स्थिर किया गया है कि मेरु ही स्वर्ग है और वह इसी पृथ्वी पर है। जनमेजय व्यास से पूछने ह कि आप बार बार राजाओं का मानुष गरीर से स्वर्ग जाना कहने ह, किंतु सभी शास्त्रों में यह बात सुनिर्णय है

^१ मत्स्य, ११३।०-१७। वायु ८६।०३—

^२ यह नद विशाल दग्दिस्तान में बहनेवाला होना चाहिए क्योंकि उसी प्रदेश में नदी का बगुआ मोना निकलता था और उक्त पौराणिक इगित के अनुसार जवुनद का वही ठिकाना पड़ता है।

^३ इस माने को निवालेने वाले जवु (—गम्भूर, जो जब शब्द का ही रूपांश रूप है) की खाल ओठ कर काम करने से, अतः यूनानियों ने उन्हें लोमड़ी समझा भी था। हो सक्ता है कि जवुद्धीप तथा जवुनद के नामों का इसमें कुछ संबंध हो, जिस पर पीछे से ग्रन्थ प्रमाण जामुना की रचना चढ़ा दी गई।

कि स्वर्ग बिना मरे नहीं मिलता। फिर भला मनुष्य देह से स्वर्गगमन कैसा? व्यास उसके उत्तर में कहते हैं कि राजन्! मेरु के शिखर पर सब लोक स्थित है—इंद्रलोक, वह्निलोक, यमलोक इत्यादि। जिस प्रकार अर्जुन मनुष्य शरीर से इंद्रलोक गए थे और वहाँ पाँच वर्ष सुरराज के पास रहे थे उसी प्रकार ककुस्थ आदि अन्य राजा भी वहाँ जा चुके हैं। दैत्यों ने भी इंद्रलोक को जीतकर वहाँ निवास किया है।^१

११. जैसा उक्त संवाद के आरंभ ही में कहा गया है, स्वर्ग के संबन्ध में धार्मिक धारणा यही थी कि वह पृथ्वी से अन्यत्र है और पार्थिव शरीर का त्याग करके ही मनुष्य उस लोक में पहुँच सकता है। जिस देश और काल में ऐसा धार्मिक विश्वास बद्धमूल हो वहाँ उन्हीं शास्त्रों में स्वर्ग का पृथ्वी पर ही प्रतिपादन किसी बड़े ही महत्वपूर्ण कारण बिना असंभव है।

वह कारण क्या हो सकता है? ऐतिहासिक दृष्टि से तो इस प्रश्न का एकमात्र उत्तर यही है कि आयों का आदि निवास, आयों का मूलस्थान यह मेरु ही था, तभी वह इतना पवित्र और सर्वोत्कृष्ट लोक नियत किया गया। उसके संबन्ध में यह परंपरा इतनी प्रबल और चिरंतन थी कि अ-भौम स्वर्ग की कल्पना हो जाने पर भी उसका पद अक्षुण्ण बना रहा। मेरु को ब्रह्मा की पुरी कहने से भी यही ध्वनित होता है कि सृष्टि का आरंभ वही से माना जाता था।

१२. अब यह देखना चाहिए कि पौराणिक भूगोल के अनुसार उस पुरातन पुण्य प्रदेश—इस स्वर्गमहिम मेरु—का भौमिक ठिकाना कहाँ पड़ता है। इतना तो ध्रुव है कि पौराणिक मेरु उत्तरी ध्रुव नहीं है, चाहे और जो कुछ हो। मेरु के वर्णन में उसकी चार दिशाओं की नदियों और उनके उद्गम का उल्लेख हुआ है। नदियों का उद्गम एक ऐसी वस्तु है जिसकी भौमिक स्थिति में अधिक हेरफेर नहीं हुआ करता। अतएव उनके द्वारा मेरु की स्थिति का पता ठीक ठीक लग सकता है। यह पकड़ पर्वतों से भी अधिक अचल और अटल है; क्योंकि पर्वतों के सीमांत के संबन्ध में भिन्न-भिन्न काल में भिन्न भिन्न धारणाएँ हो भी सकती हैं, किंतु नदी का सभब तो ऐसी घटना है जिसके स्थान में विशेष अंतर नहीं पड़ा करता।

१. जनमेजय उवाच—

मृतः स्वर्गमवाप्नोति सर्वशास्त्रे सुनिर्णयः।

मानुषेन तु देहेन ब्रह्मलोके गतिःकथम् ॥ ४ ॥

व्यास उवाच—

मेरोस्तु शिखरे राजन् सर्वे लोकाः प्रतिष्ठिताः।

इन्द्रलोको वह्निलोका या च संयमिनी पुरी ॥ ६ ॥

यथाऽर्जुनः शक्रलोके गतः पार्थो धनुर्धरः।

पञ्चवर्षाणि कौन्तेयः स्थितः तत्र सुरालये ॥ ८ ॥

मानुषेनैव देहेन वासवस्य च सन्निधौ।

तथैवान्येऽपि भूपालाः ककुत्स्थप्रमुखाः किला ॥ ९ ॥

स्वर्लोकगतयः पश्चाद्दैत्याश्चापि महाबलाः।

जित्वेन्द्रसदनं प्राप्य संस्थितास्तत्र कामतः ॥ १० ॥—देवी० ७।८

१३ पौराणिक मेरु वर्गन के अनुसार मेरु के पूर्व में सीता नदी है। इस सीता नदी के उद्गम का जो बाल्यनिबं वगन है उसके उपरान्त उमका निवास घातात और कुमुज पर्वत से बताया गया है। यह वगन विष्णु यथाय है, क्योंकि सीता यागकद नदी का नाम है 'जिसे चीनी लोग उसके प्राचीन मन्वन्त नाम गीता के अनुसार अब तक मी-नी कहते हैं', यह कारावागम के गीतान नामक स्कन्ध में निकल कर पानीर के पूर्व की ओर चीनी तुकिस्तान में चली गई है। उक्त गीतान पुराणा का घातात है एक कारावागम पुराणा का कुमुज वा मुजवान, जिसका बरिद नाम मूजवान था। आज भी उसीके अनुसार उसे गूज-नाग (ताग (तुर्की)—पर्वत) अर्थात् मूज पर्वत कहते हैं।

१४ सीता यागकद नदी ही है, इस संबंध में पुराणा में कुछ और प्रमाण भी मिलते हैं। सीता मेरु के पूर्ववर्ती महादीप भद्राक्ष की नदी है। बायु में इस भद्राक्ष के वगन में उसमें बसनेवाली जातियाँ की सूची भी दी है। खेद है कि इन नामों के रूबर बहुत ही विवृत हो गए हैं, तो भी इनमें का एक नाम—साकमुड हमारे बहुत काम का है। यह नाम साकमुड का अपभ्रंश है। साकमुड उस जाति का नाम है जिसे आजकल के ऐतिहासिक कुषाण कहते हैं। प्रसिद्ध बौद्ध सम्राट् कनिष्क इसी जाति का था। पहले तो पुरातत्त्वज्ञ इस मूल मानते थे, किन्तु अब यह कल्पना मिथ्या सिद्ध हो चुकी है। वास्तव में 'साकमुड आय ये,' जो 'सादलिय दगा' में इसी सीता नदी के अनुगम चीनी तुकिस्तान में रहा करते थे। वही से निकल कर कनिष्क ने उत्तरी भारत पर अपना अधिकार जमाया था।

भद्राक्ष के प्रवर्णन में बायु उसकी अथ नदियाँ के नाम भी देता है। इनमें से एक है हिरण्य-वारि। यह हिरण्यवारि चीनी तुकिस्तान की जराअपगाँ नदी प्रतीत होती है। जराअपगाँ (सीता छोड़नेवाली) हिरण्यवारि (साला बहने करनेवाली) का अनुवाद ही सा है। यह नदी सीता की बरद है और इसका नाम जराअपगाँ इसमें सोने की रेत होने के कारण है।

१५ सीता नदी तक्षामवान की विस्तीर्ण मरुभूमि में से होती हुई, एक आष और नदियों के मिल जाने के कारण तारीम नाम धारण करके खोपनूर नामक खारी कील में, पहुँचे जिसका विस्तार आज से कहीं अधिक था, जा गिरती है। इसका वगन भी बायु में मिलता है—

इत्यादिवा मिधु मरुन् सीताज्जात् पश्चिमोदधिम्¹।

अर्थात् मिधु मरु की दो भागों में बाँटी हुई सीता पश्चिमोदधि की चली गई है। मिधु मरु तक्षामवान के लिये बहुत ही उपयुक्त नाम है क्योंकि इस मरुभूमि की एक विशेषता यह है कि इसका वातु देवने में ठाक समुद्र (मिधु) जैसा जान पड़ता है। पश्चिमोदधि ने खोपनूर कील का तात्पर्य है। इसमें पश्चिम गन्ध देवसर चीकना नहीं चाहिए। सीता के पूर्व समुद्र में जाने का इतना स्पष्ट उल्लेख है और उसकी भौतिक स्थिति भी ऐसी है कि वह पश्चिम ओर जा ही नहीं सकती। अब यहाँ पश्चिम गन्ध अवश्य किसी अथ गन्ध का अपवाद है जो खोपनूर की नामवाचक मत्ता रहा होगा¹।

१ 'भारत भूमि और उसके निवासी' पृ० १७७, २८०

२ बायु० ६७।२३

३ तुर्नीय—ब्रह्मांड २।१८, ६१-६९, मत्स्य० १२०।६०-६०

इन सब बातों का निष्कर्ष यही है कि मेरु के पूर्व से निकलनेवाली सीता यारकंद के सिवा दूसरी नदी नहीं हो सकती।

१६. जिस प्रकार सीता मेरु के पूर्व की नदी है उसी प्रकार सुवक्षु मेरु के पश्चिम की नदी है। इस नाम के कई रूप मिलते हैं; यथा—सुचक्षु, सुपक्षु एव सुवक्षु। इसकी उत्पत्ति मेरु के पश्चिमी सर सितोद से कही गई है, जहाँ से निकल कर 'नाना म्लेच्छगणैर्युक्त' केतुमाल महाद्वीप से बहती हुई यह पश्चिम समुद्र में चली गई है^१। वर्तमान आमु दरिया वा आवश्यक ही सुवक्षु है, यह निर्विवाद है। इस नदी के मगोलियन नाम अक्यू और वक्षू, तिब्बती नाम पक्षू तथा चीनी नाम पो-त्सू वा फो-त्सू तथा आधुनिक स्यानिक नाम वखिश,^२ वखश, और वखाँ उक्त संस्कृत नामों से निकले हैं।

वक्षु-आमु का समीकरण इतना निर्विवाद है कि इसके अधिक व्योरे में जाना व्यर्थ है। जाय-सवाल ने इस विषय का बड़ा इदमित्थ वर्णन किया है। उसमें के दो तीन हवाले यहाँ पर्याप्त होंगे। इस नदी की अनुकूल वस्तियों में पुराणों में 'चीन' वा 'वीर'-मरु तथा तुषारो एवं अध्रको का नाम भी आता है। वीर-चीन मरु से आमुकाँठे के उस मरु प्रदेश का अभिप्राय है जिसे आजकल तुर्कोमान 'टर्कोमन डिजर्ट' कहते हैं। ई० पू० पहली शती में वह चीन के अधिकार में था, अतः उसका नाम चीन मरु पड़ा जान पड़ता है। तुषार, तुखार शब्द का दूसरा रूप है। यह जाति भी वक्षु के काँठे में बसती थी। अध्रकों की वस्ती का नाम आज भी वक्षु तटवर्ती अंधकुई में बना हुआ है।

प्राचीन काल से अभी थोड़े दिन पहले तक पामीर के पश्चिमी भागवाली सिरीकोल झील (विकटोरिया लेक) इसका उद्गम मानी जाती थी, जो पौराणिक सितोद सर हुई। इन दिनों यह अराल में गिरती है किंतु पहले कैस्पियन सागर में गिरती थी^३। यही चातुर्वर्षिक भूगोल का पश्चिम समुद्र हुआ। उन दिनों अराल और कैस्पियन मिले हुए थे। दोनों ही दशाओं में यह अपने निकास से पश्चिम में गिरनेवाली नदी है।

१७ मेरु की दक्षिणी नदी के संबंध में कुछ उलझन है। यह उलझन उसके नाम के कारण पैदा हुई जान पड़ती है। उसका नाम गंगा है, अतः पुराणों में ही उसका समीकरण अलकनंदा, अर्थात् हमारी भागीरथी से कर दिया गया है। किंतु गंगा पहले और भी नदियों का नाम था जिनसे भिन्न करने के लिये अपनी गंगा को 'भागीरथी गंगा' कहा है। वस्तुतः मेरु के दक्षिणवाली गंगा भी एक दूसरी नदी है जैसा उसके उपकंठ के निवासियों में "दरदाश्च सकाश्मीरान्" के आने से असंदिग्ध है। ये नाम वायु में मेरु की चारों दिशाओं की नदियों के एक वर्णन में आते हैं। यह वर्णन उसी पुराण में आए हुए इन नदियों के उस पल्लवित वर्णन से जिसका इंगित ऊपर किया गया है, अर्थात् जिसमें इस गंगा का अलकनंदा से समीकरण है, अपेक्षाकृत छोटा एव वास्तविक है। फलतः यह अधिक पुराना, अतएव विशेष प्रामाणिक है।

१. वायु०, ४२।५७,७४

२. विश्वकोष, २६।९१०

३. भुवनकोषाक्त, पृ० ४३

१८ इस गंगा के बाँटे में दरद एव तस्मीर की गिनती होने के कारण यह तस्मीर के उत्तर की कृष्णगंगा के सिवा दूसरी नदी नहीं हो सकती। यह हरमुवुट पर्वत की प्रसिद्ध गंगात्रल नील से निकलती है जिस वहाँ के लोग आज भी गंगा का उद्गम मानते हैं। इसमें जान पड़ता है कि किसी समय कृष्णगंगा गंगा की गिनती में थी। उस लोच प्रवाद से भेरु के दक्षिणवर्ती गंगा का स्पष्टीकरण हो जाना है। इसी गंगा की रत में माना भी पाया जाता है जिसके कारण उसका नाम गागेय है। यह भी इस विषय में एक प्रमाण है। इसी नदी का नाम जवू भी है, क्योंकि जवू नदी को गंगा के भेदों में गिना है—मोने का नाम गागेय के साथ साथ जानूनद भी है। पौगणिक भूगोल में उसकी भौमिक स्थिति यही है। यही कारण है कि मध्योप भूगोल में जवुद्वीप की नदी गंगा के बदले जवू है।

कालिदास के रघु दिग्विजय की, काजोज की दक्षिणवर्तिनी गंगा भी यही है जिसे चीहने के लिये विद्वानों का बड़ा प्रचार के अनुमान करने पड़े हैं। उसकी इस अभिधा से काजोज के दक्षिण, गंगा के संबंध में सत्र गवाएँ निवृत्त हो जाती हैं। इतना ही नहीं, इसमें हमारे इस निरूपण को बल मिलता है कि चतुर्द्वीप भूगोल की दक्षिणी नदी गंगा (जवू) आधुनिक कृष्णगंगा ही है।

१९ भेरु की उत्तरी नदी भद्रा का समीकरण आपातत उसके विकास की पहिचान—अपेक्षा-कृत बठिन है, किन्तु उसके उत्तरी द्वीप उत्तर कुरु के चीहने में बर्मी अडचन नहीं है। अतएव हम उसे ही लेंगे।

ई० दूसरी घाती के प्रसिद्ध रोमन इतिहासवेत्ता टालमी ने उत्तर कुरु की अवस्थिति पामीर प्रदेश में बतलाई है। ऐतरेय ब्राह्मण के अनुसार उत्तर कुरु हिमवान् के पड़े था। हिमवान् बृहत्तर हिमालय का नाम है। इस प्रकार टालमी और ऐतरेय दोनों के हिमाव से उत्तर कुरु का प्रदत्त एक ठहरना है। बौद्ध साहित्य तथा भारत (महा०) से इसका अनुमोदन होना है। इन्डियन ऐंटिक्वेरी (१९१९, पृ० ६५ तथा आगे) के एक गवेषणापूग निरूप में प्रतिपादित किया गया है कि उत्तर कुरु शका और हूणा के मौर्यात पर गियानशान पर्वत के तले था। इस मत का भी उक्त प्रमाणों से सामंजस्य है। अतएव उत्तर कुरु की यह भौमिक स्थिति स्वीकार्य है।

'वायु के निम्नांकित वचन से भी उत्तर कुरु सप्रती हमारे मत की पुष्टि होती है—

उत्तराणा कुरुणा तु पार्श्वे ज्ञेयतु दक्षिणे।

समुद्रमूमिमालाढय नाना स्वरं विभूयितम्॥

१ इन्डियन ऐंटिक्वेरी, जुलाई १९३३, पृ० १२२, नोट ९

२ गियानशान की प्रधान शाखा कुरुव-नाग जयान कुरुव पर्वत का कुरुव शब्द कुरु का ही रूप लक्षित होता है, क्योंकि जैसा हम ऊपर देखने आए हैं, उधर के वितने ही नामों में हमारे यहाँ के प्राचीन रूप चले आते हैं। यथा—अकू इत्यादि=वक्षु मो-तो=सीता, मुजवान=गुज (ताम) एव गीतान=सीतान। अतः इस सूची में पश्चिमी कुरुट=कुरु भी विना किसी संशय के जोड़ा जा सकता है।

३ वायु०, ४५।५१।

अर्थात् उत्तर कुरुओं के दाहिने पार्श्व में समुद्र लहराता था। भौमिक स्थिति के अनुसार यह विलकुल यथार्थ है, क्योंकि हमारी स्थापना के अनुसार उत्तरकुरु पश्चिमी तुर्किस्तान ठहरता है। उसका समुद्र अरल सागर जो प्राचीन काल में कैस्पियन से मिला हुआ था, वस्तुतः प्रकृत प्रदेश के दाहिने पार्श्व में पड़ता है।

२०. जैसा हमने ऊपर कहा है, उत्तर कुरु की नदी भद्रा के चीन्हने का कोई ठीक साधन नहीं है। किंतु उसके संबंध में एक विलक्षण बात यह है कि उत्तर समुद्र के बदले पश्चिम समुद्र में गिरनेवाली लिखी गई है। यदि हम भद्रा को वर्तमान सीर दरिया माने—क्योंकि वही उस प्रदेश की प्रधान नदी है और वह अंततः उत्तराभिमुख बहती भी है—तो उक्त पौराणिक वर्णन उस पर सोलहो आने घट जाता है, क्योंकि वह उत्तरमें न गिर कर पश्चिम ओर अरल सागर में गिरती है।

२१. यदि मेरु की उत्तरी नदी की भौमिक स्थिति निर्णीत नहीं हो सकी तो क्या, उत्तर कुरु के स्थान-निर्देश से उसकी पूर्ति हो जाती है। अब लगे हाथ मेरु-संबन्धी एक-आध पर्वतों की भौमिक स्थिति पर विचार कर लेना उपादेय होगा। इनमें से मुख्य निषध है जो कही मेरु का पश्चिमी और कहीं दक्षिणी पर्वत लिखा गया है।

२२. निषध-पर्वत से हिंदूकुश शृंखला का तात्पर्य है। हिंदूकुश का विस्तार वर्तमान भूगोल के अनुसार पामीर प्रदेश से, जहाँ से इसका मूल है, काबुल के पश्चिम कोहे-बावा तक माना जाता है।^१ “कोहेबावा और बंदे बावा की परपरा ने पहाड़ों की उस ऊँची शृंखला को हेरात तक पहुँचा दिया है। पामीर से हेरात तक मानो एक ही शृंखला है।”^२ अपने प्रारंभ से ही यह दक्षिण दावे हुए पश्चिम की ओर बढ़ता है।^३ यही पहाड़ ग्रीकों का परोपानिसस है।^४ और इसका पार्श्ववर्ती प्रदेश काबुल उनका परोपानिसदाय।^५ ये दोनों ही शब्द स्पष्टतः ‘पर्वत निषध’ के ग्रीक रूप हैं, जैसा कि जायसवाल ने प्रतिपादित किया है।^६ इसके पहले संभवतः सर्वप्रथम परोपानिसस का निषध से समीकरण प्रसाद जी कर चुके थे^७।

१. “थ्रू आउट इट्स लेग्थ, फ्रॉम इट्स रूट्स इन द पामीर रीजन्स टिल इट फेड्स इनटु द कोहेबावा, टु द वेस्ट ऑव काबुल ... द हिंदूकुश स्ट्राइक्स वेस्टवर्ड्स ...।” —इन्साइक्लोपीडिया ब्रिटैनिका, १३, ५१३।

२. पृ० १२७।

३. देखिए ऊपर टि० १।

४. “द रेंज ऑव द हिंदूकुश माउंटेन्स नोन टु द ग्रीक्स ऐज परोपानिसस...।” वि० स्मिथ०, पृ० ११९-२०।

इस शब्द के रूप परोपानिसस इत्यादि भी मिलते हैं जिनमें एन् के स्थान पर एम् है; किंतु विसेट स्मिथ के शब्दों में—द स्पेलिंग परोपानिसस इज मोर करेक्ट दैन द फॉर्म्स विद एम—वही, पृ० १४९।

५. वही, पृष्ठ ११६

६. इंडियन ऐंटिक्वेरी, सितंबर, '३३, पृ० १६९

७. कोशोत्सवस्मारक संग्रह, पृ० १६५

२३ इसी प्रात की कुनार श्रृंगला वा, जो रिद्वकुष का एक बढान है, प्रसिद्ध शिखर बोह मोर बाजोर्ग में है जिसे इसके आदिम निवासी कामदश-काफिर जो अब निचले वनशोल में जा बसे ह, 'गिर निमा' (अर्थात् गिरिनिमा) कहते हैं। सिक्कर के समय में भी इसका ही नाम था और सयोगवा ग्रोस में भी निसा नामक एक पवित्र पर्वत होने के कारण यहाँ के निवासियों ने उस पवित्र पहाड़ से अपना वात्पनिक् सबब जोड़ कर सम्राट् से प्राणदान पाया था। इसी प्रसंग में इसका उल्लेख मिक्कर-कालीन ग्रीक ऐतिहासिक साहित्य में भी आया है। अस्तु, यह गिर निसा तीन शिखरवाली चोटी है। इन तीन शिखरों का उल्लेख ग्रीकों ने भी किया है और वे आज भी पेशावर के दून से दिखाई देती हैं। कहना न होगा कि यह 'गिर निसा' भी गिरि निपथ का ही रूप है। इसमें का गिरि शब्द एक अर्थ रखता है। पौराणिक भूगोल में पहाड़ की श्रृंगला को 'पर्वत' और एक पहाड़ को 'गिरि' कहते हैं। अर्थात् अंग्रेजी में प्रमग माउटन और हिल जिन अर्थों में आते हैं, ठीक उही अर्थों में ये शब्द आते हैं। इस भाँति गिरि निपथ का अर्थ हुआ निपथ श्रृंग ला का एक पहाड़, और बात भी यही है। लोकपदम के पश्चिमी पर्वत निपथ के 'केन्द्रायत्रो' में निश्रुग नाम का भी एक पहाड़ आता है। वह निश्रुग अर्थ नहीं, यही तीन श्रृंगवाला 'गिर निसा' अर्थात् कोह मोर है।

२४ इन प्रमाणों से निर्विवाद रूप में सिद्ध होता है कि हिंदुकुश ही अपने यहाँ का निपथ पर्वत है, हा, उनके प्राचीन और वर्तमान निवासियों में थोड़ा बहुत अंतर हो सकता है। वैदिदाद में जो 'निशय' आता है वह भी यही निपथ होना चाहिए, क्योंकि वहाँ इसके बाद ही मीर (मेर) का उल्लेख है। अस्तु, पौराणिक वनशा में वहाँ तो इस निपथ को मेर के पश्चिम और वहाँ दक्षिण कहने का अर्थ यह होता है कि इसकी स्थिति मेर के पश्चिम-दक्षिण में है, अस्तुन ऐसा है भी।

१ ऐन इन्टरेस्टिंग फीचर इन बाजोर टोपोग्राफी इज ए माउटन स्पर फ्राम द कुनार रेंज, विह्व वकिंग दस्टवडम् कलिमेन्ट्स इन् द वेल् नोन नीक आव काहमार। त्रिटैनिका, ३, २२६।

२ इट इज आल्मो इन्टरेस्टिंग टु फाइंड दैट ए मेक्शन आव द काफरी कम्पूनिटी ऑव कामदेग स्टिल चट्स हिम्स टु द शास हू स्पा फ्राम गिर निसा (द माउटन आव निसा), व्हाइस्ट देमेन्टन दैट दे ओरिजिनली मायग्रेटेड फ्राम द स्वात कट्टी टु द ग्रेजेंट हैविट इन् द गोजर वनगोल।
—वही।

३ ए फै सीड कनेक्शन बिद डायोनिमस ऐंड द सैन्ट्रेड प्लाउट निसा ऑव द ग्रीक लिजेंड मेव स्पेसल इटरेस्ट टु द टाउन ऐंड हिल स्टेट काल्ड निमा, विह्व बाज अमग द प्लेसेज नेक्स्ट अटैचड। द इन्हैविटडम् अलैज्ड टु हैव नेक्सेदेअर किलमेंसी आन द ग्राउंड दट वे वर ऐक्जिन टु डायोनिमस ऐंड द ग्रीकम् ऐंड द ट्राइप्ल-मीकट माउटन विह्व आवर सौडाट देअर टाउन बाज अवर दन माउट मेरस।—विसेंट स्मिथ, पृ० ५२-३।

४ द काहमार हैज वीन आयडेंटिफाइड ऐज मेरस आव ऐरियस हिम्डी—द ग्रीवीवड माउटन।
—त्रिटैनिका, ३, २२६।

५ द ग्री पीकम् आर विजिन्ल फ्राम पेगावर।—विसेंट स्मिथ, पृ० ५८।

६ अपवागस्तु गिरय पर्वभि पवता स्मृता।—वायु० ४९। १३२।

७ वायु० ३६। २०

८ वैदिदाद, ५

इसी प्रकार मेरु के पश्चिमी पर्वतों में एक का नाम वैदूर्य पर्वत है। यह, जैसा कि श्री जयचन्द्र ने स्थिर किया है^१, वदरुणा है जहाँ का वैदूर्य आज लाल वदरुशानी कहा जाता है।

२५. इस प्रकार, जिस मेरु के पूर्व से यारकंद नदी (—सीता) निकली हो, पश्चिमी अंग में आमू (—सुवक्षु) का उद्गम हो, उत्तर में कोई ऐसी नदी हो जो पश्चिमी समुद्र में गिरती हो तथा दक्षिण में दरद-कश्मीर में बहनेवाली कृष्णगंगा नदी हो, जिसके उत्तर में श्रियानशान के अंचल में बसा हुआ देश हो, जिसके पूर्व में मूज-तान (मुज) एवं गीतान (शीतान) पर्वत हों, जिसके पश्चिम में वदरुणा (वैदूर्य पर्वत) हो और पश्चिम-दक्षिण में हिंदुकुश (निपथ पर्वत) हो, उनके पहिचानने में अड़चन न पड़नी चाहिए।

२६. इन स्थानों के घिराव के कारण पुराणों की मेरु-विषयक यह कल्पना बड़ी यथार्थ और भौमिक ठहरती है कि लोकपद्म की इस ढोडी में उसके ये पार्श्ववर्ती स्थान पन्चडियो और केदार की भाँति लगे हुए हैं। सचमुच मेरु को इन स्थानों ने ऐसा थाम रखा है जिगन रह किसी नगीने को उसके जडाव के काँटे पकड़े रहते हैं। फलतः यह डके की चोट कहा जा सकता है कि पौराणिक मेरु वर्तमान भूगोल का 'पामीर' है। पामीर के सिवा वह दूसरा स्थान हो ही नहीं सकता।

२७. मेरु का जो भौमिक स्वरूप पुराणों में वर्णित है वह भी वर्तमान भूगोल के पामीर के चित्र में सर्वथा मिल जाता है। पुराणों के अनुसार इलावृत चतुरस्त्र है और मेरु शरावाकृति (सकोरे की आकृति का) है। इधर वर्तमान भूगोल में पामीर प्रदेश का मान १५० × १५० मील है^२, अर्थात् वह चतुरस्त्र है। इसी प्रकार वह चारों ओर हिंदुकुश, कराकोरम, काश्गर और अल्ताई पहाड़ों की ऊँची ऊँची चोटियों की पट्टी से परिमंडित है—यह ठीक सकोरे की आकृति हो गई, ऊँची चोटियों की शृंखला जिसकी दीवार हुई और बीच का चतुरस्त्र पैदा हुआ। यहाँ यह उल्लेख कर देना अप्रासंगिक न होगा कि मेरु के इस आधुनिक नाम पामीर में हम मेरु शब्द को आश्लिष्ट पाते हैं^३; यह शब्द सपाद-मेरु का जन्य है। मेरु के संबंध में सपादमेरु एवं मेरु के महापाद का व्यवहार प्रायः हुआ है, अतः यह व्युत्पत्ति अगकनीय है। इसी प्रकार कश्मीर शब्द भी मेरु का एक अंग जान पड़ता है। जैसा विद्वानों का अनुमान है, अवश्य यह शब्द कश्यपमेरु का अपभ्रंश है। नीलमत पुराण के अनुसार भी कश्मीर कश्यप का क्षेत्र है। साथ ही तैत्तिरीय आरण्यक (१।७) में कहा गया है कि महामेरु को कश्यप नहीं छोड़ता। यद्यपि यह आरण्यक ई० पहली शती के लगभग का है किंतु इसमें उक्त उल्लेख का यह तात्पर्य हुआ कि इस समय यह बात इतनी मान्य और वदमूल थी कि उसे ऐसे प्रतिष्ठित वाटमय में स्थान मिल सकता था। निदान तैत्तिरीय आरण्यक का महामेरु कश्यप की प्रियता के कारण यही कश्मीर जान पड़ता है।

२८. पुराणों ने जिस युग में अपना वर्तमान रूप पाया उस युग में मेरु-मंडल (पामीर प्रदेश) का नाम कांबोज था। उस नाम की कही भनक तक न देकर पुराणों का मेरु भूगोल का

१. भारत भूमि और उसके निवासी, पृ० १६३

२. द टोटल एरिया आव द पामीर कंट्री में बी एस्टिमेटेड ऐज अवाउट १५० एम—१५० एम।—ब्रिटैनिका २०।६५७

घाप करना और उमके इतने व्योर में जाना इस बात का एकात प्रमाण है कि उसकी परपरा बहुत प्राचीन थी, एवं सवलोक सम्मत तथा ममादत थी।

२९ अस्तु। ऊपर दिए गए प्रमाणा से यह पूर्णतया निश्चित है कि आया वी आदिभूमि पुराण वर्णित मेर (स्वर्ग) ही है, उत्तरी दुब या कोई अन्य प्रदेश नहीं, तथा वर्तमान भूगोल के अनुसार उमकी भाषिक स्थिति असंदिग्ध है। मेर पामीर में अतिगर्वित अन्य कोई प्रदेश नहीं है। सकता।



सूर्य का निर्माण, विकास तथा विनाश

उदित नारायण सिंह

यह तो ठीक ठीक मालूम नहीं कि किस आर्य ऋषि के पुलकित कंठ से सूर्य का अमर महिमा-गान 'गायत्री' मंत्र के पावन स्वरो में उच्छ्वसित हो उठा, पर इसमें संदेह नहीं कि सूर्य की जिस अक्षय ऊर्जा-स्रोत तथा प्राणदायिनी रश्मियों के दिव्य प्रभाव को दृष्टि में रख सविता स्तवन के इस महामंत्र की रचना हुई उनका इसी प्रकार उदार-विकिरण 'सूर्य-देव' आर्य-संस्कृति के आविर्भाव के युगो पहले से करते आ रहे हैं। वैदिककाल से आज तक सूर्य के प्रकाश चमक तथा आकार प्रकार में किसी तरह का ऐसा परिवर्तन नहीं हुआ है जो देखने पर आसानी से स्पष्ट हो जाय और इसलिये यह सोचना कि सूर्य पृथ्वी के प्राणियों के प्रति चिरकाल तक इसी प्रकार सद्य और उदार बना रहेगा सर्वथा स्वाभाविक है। आर्यों ने सूर्य के महत्व को पहचाना और यह भली भाँति समझ लिया था कि सूर्य के बिना पृथ्वी पर किसी प्रकार जीवन संभव नहीं, अतः सूर्य को बहुत बड़ा देवता मानकर उन्होंने इसकी उपासना की। अब तो यह सर्व साधारण को मालूम है कि सूर्य के प्रकाश के ही कारण दिनरात होते हैं, ऋतुएँ बदलती हैं तथा ग्रह और उपग्रह चमकते रहते हैं। पर सभी को शायद इस तथ्य का पता नहीं है कि सूर्य के विकिरण में ऊर्जा का एक अजस्र स्रोत निरंतर प्रवाहित होता रहता है, और सत्य तो यह है कि इस भूतल पर शायद ही ऐसा कोई वृत्त घटित होता हो जिसके मूल में सूर्य के इस ऊर्जा-विकिरण का प्रभाव न हो। प्रकृति के जिन उपकरणों का शक्ति के रूप में मानव-समाज ने उपयोग किया है उन सब के निर्माण में सूर्य-रश्मियों का विकिरण सहायक रहा है। पृथ्वी पर शक्ति के उद्गम प्रधानतः अग्नि, जल तथा वायु हैं और इन तीनों को शक्ति प्रदान करना सूर्य का काम है। लकड़ी, कोयला और तेल जलाकर हम तरह तरह की शक्तियाँ उत्पन्न करते हैं तथा उनके द्वारा कल कारखाने और इंजन आदि चलाते हैं। पर लकड़ी कोयला अथवा तेल को जलाने के क्रम में हम केवल उनके भीतर सूर्य-रश्मियों द्वारा केंद्रीभूत ऊर्जा का ही उपयोग करते हैं। पेड़ों की हरी पत्तियों के ऊपर सूर्य की किरणें पड़ने से हवा की कार्बन-डाई-अक्साइड दो तत्वों—कार्बन और ऑक्सिजन—में बँट जाती है। ऑक्सिजन तो हवा में मिल जाती है और कार्बन पेड़ों के शरीर में जमा होता रहता है। लकड़ी के सूख जाने पर यही कार्बन ऑक्सिजन के साथ संयोग होने से जलता है। कोयला और तेल के जलने का भी यही कारण है।

ता जिस मूल्य के ऊर्जाविकिरण के ऊपर मानव-समाज के सभी भुक्त-मात्र तथै तमस्य प्राणी-जगत का जीवन निर्भर है उसके विषय में जाने का कुतूहल मानव-हृदय में हाता उहुन स्वाभाविक है। मूल्य की उत्पत्ति कथे हुई, उसमें इतनी गर्मी कहीं में आई, उसके भीतर कौन-सा जलाकृत ईंधन युगा में जल रहा है, ऊँचा या यह अन्य भांडार उसे कहीं से मिले और अविव्य म उसका जीवन बँसा रहा, ये उहुत ही महत्वपूर्ण और मनोरंजक प्रश्न हैं। शान्ति-युगी में मानव मस्तिष्क इन प्रश्नों के उत्तर उत्तर की जनवरत गोज करना रहा है, और प्रायः उसके प्रयत्न निष्फल मिट्टे हुए हैं। परन्तु अन्तिम बीस पचास वर्षों में मानव-विज्ञान का जो मार्मिक प्रियाम हुआ है उसके आधार पर आज हम इन प्रश्नों के सम्यक् समाधान की दृष्टान्तपूर्वक आशा कर सकते हैं। हमारे पक्ष कि इन प्रश्नों की भीमामा की जाय यह अच्छा होगा कि हम मूल्य के आकार-प्रकार तथा उसके वास्तविक या धाडी विवरण दें।

सूर्य का तापक्रम

हमारा मूल्य एक अत्यन्त गरम गैस का भीमाकार गाला है, वह इतना गरम है कि हम आसानी से सोच नहीं सकते। यह कहना कि मूल्य के भीतर एक प्रचंड अग्नि जल रही है, गलत होगा, क्योंकि जसा हम आगे चलकर देखेंगे, मूल्य के भीतर की गर्मी किसी प्रकार के ईंधन के जलने अथवा रासायनिक ज्वाला के कारण नहीं है। मूल्य की किरणों से पृथ्वी पर जो गर्मी मिलती है उससे आधार पर हिमाय लगाने में नात हुआ है कि मूल्य की सतह का तापक्रम करीब ६००० से० (सेंटिग्रेड) है। किसी भी प्रकार के रासायनिक जलिकाइ द्वारा पृथ्वी के ऊपर या वैज्ञानिक प्रयोग-शाला में इतनी प्रचंड गर्मी उत्पन्न करना असम्भव है। विजली द्वारा परिचालित भट्टियाँ अधिक से अधिक जो तापक्रम होना है वह मूल्य की सतह के तापक्रम में बहुत कम होना है। वस्तुतः इतने अधिक तापक्रम में पृथ्वी पर उपलब्ध कोई भी पदार्थ (जिसकी सहायता में किसी भट्टी का निर्माण किया जा सकता है—ऐसे भी ऊष्म-सह पदार्थ जैसे प्लैटिनम, तावन आदि) गरम कर केवल द्रव ही नहीं उतगा अपितु भाप बनकर उड़ जायगा। कोई भी पदार्थ इतने अधिक ताप में केवल गैस के ही रूप में रह सकता है और मूल्य के भीतर की द्रव्य-राशि गैस के ही रूप में है। मूल्य की सतह पर जो इतना प्रचंड तापक्रम है ता मूल्य के भीतरी भाग की गर्मी तो और भी अधिक होनी चाहिए, क्योंकि भीतर अधिक गर्मी होने के कारण ही भीतर में बाहर की ओर ताप का प्रवाह होगा और मूल्य के बाहर गर्मी विपरीत जायगी। सूर्य की सतह के केंद्र की ओर गर्मी उत्तरोत्तर बढ़ती जाती है और मूल्य की आतमिक स्थिति का अध्ययन करने में पता चलता है कि कि केंद्रीय भाग का तापक्रम ० करोड अंग सेन्टीग्रेड है। इस तापक्रम की प्रचंडता का अनुमान हम इस बात से कर सकते हैं कि यदि माधारण आकार वाले किसी स्टोव में इतनी गर्मी किसी प्रकार उत्पन्न की जा सके (और यदि स्टोव ऐसे पदार्थ का बना हो जो ऐसी गर्मी सह सके) तो उसके ताप के कारण मैनडा मील की दूरी तक सभी वस्तुएँ जल कर भस्म हो जायेंगी।

सूर्य का घनत्व

जसा ऊपर कहा जा चुका है, अत्यन्त अधिक गर्मी के कारण सूर्य की सतह पर अथवा उसके भीतर की वस्तुएँ केवल गैस रूप में हैं। लेकिन गैस से यह नहीं समझ लेना चाहिए कि मूल्य के भीतर पृथ्वी की हवा की तरह हल्की गैस भरी हुई है। गैस और ठोस अथवा द्रव में मौलिक अंतर

इस बात का है कि गैस का आयतन दबाव डालकर जितना चाहें उतना कम किया जा सकता है, और यदि बाहरी दबाव न हो तो गैस अपने आप बाहर की ओर अबाध फैलती जायगी। परंतु दबाव डालने से ठोस अथवा द्रव के आकार-प्रकार में किसी प्रकार का अंतर नहीं किया जा सकता। पृथ्वी के ऊपर पाई जानेवाली गैसें प्रायः बहुत विरल होती हैं और उनका घनत्व ठोस और द्रव की अपेक्षा बहुत कम होता है। पर सूर्य के भीतर की गैस बाहरी दबाव के कारण बहुत घनीभूत हो जाती है। ज्यों-ज्यों सूर्य के केंद्र की ओर बढ़ते जाँय, गैस का दबाव बढ़ता जाता है और फल-स्वरूप उसका घनत्व भी बढ़ता जाता है। सूर्य का औसत घनत्व पानी से १४ गुना अधिक है और सूर्य के केंद्रीय भाग का घनत्व तो उसके औसत घनत्व से ५० गुना अधिक है, अर्थात् सूर्य का केंद्रीय भाग पारा की अपेक्षा छः गुना अधिक सघन है। केंद्रीय भाग का घनत्व इतना अधिक इस-लिये है कि वहाँ गैस का दबाव पृथ्वी के वायुमंडल के दबाव से १० अरब गुना अधिक है। इसके विपरीत सूर्य का बाह्य-प्रदेश इतना विरल है कि वहाँ का दबाव हमारे वायुमंडल के दबाव का हजारवाँ भाग है। क्योंकि सूर्य का औसत घनत्व पृथ्वी की अपेक्षा काफी कम है, इसीलिये सूर्य का आयतन पृथ्वी के आयतन से करीब १३ लाख गुना होते हुए भी उसका द्रव्य-पुंज (मास) पृथ्वी के द्रव्यपुंज से केवल ३,३३,४३४ गुना अधिक है।

सूर्य का आकार और दूरी

सूर्य का व्यास ८६४००० मील है और यह पृथ्वी के व्यास से करीब १०९ गुना अधिक है। चूँकि पृथ्वी सूर्य के चारों ओर एक दीर्घ-वृत्त में घूमती रहती है, इस लिये सूर्य से उसकी दूरी प्रतिक्षण बदलती रहती है, लेकिन सूर्य से उसकी औसत दूरी करीब ९३० लाख मील है। यह दूरी कितनी अधिक है इसका अनुमान हम आसानी से इस बात से लगा सकते हैं कि यदि कोई हवाई जहाज प्रतिघंटा १८० मील की चाल से दिन-रात निरंतर उड़ता रहे तो उसे पृथ्वी से उड़कर सूर्य के पास पहुँचने में करीब ६० वर्ष लगेंगे। विश्व में प्रकाश-रश्मियाँ सब से अधिक वेग से चलती हैं। उनकी गति एक सेकंड में १,८६,२७१ मील है। इतने प्रचंड वेग से चलने पर भी सूर्य की किरणों को पृथ्वी तक पहुँचने में ८ मिनट लगते हैं। इस लिये हम सूर्य को आकाश में जब देखते हैं तो उस समय वह ठीक उसी स्थान पर नहीं रहता जहाँ दिखाई पड़ता है। वह तो हमें वहाँ दिखाई पड़ता है जहाँ वस्तुतः ८ मिनट पहले था।

सूर्य के विकिरण की ऊर्जा

यह जानने के लिये कि सूर्य अपनी रश्मियों द्वारा प्रतिक्षण कितनी ऊर्जा का विकिरण किया करता है यह आवश्यक है कि ऊर्जा के माप करने की विधि हम अच्छी तरह समझ लें। यह तो साधारणतः सभी जानते हैं कि गर्मी प्रकाश विजली आदि ऊर्जा के विभिन्न रूप हैं। पर शायद सब को यह नहीं मालूम है कि सापेक्षवाद के सिद्धांत ने यह सिद्ध कर दिया है कि द्रव्य-पुंज और ऊर्जा में कोई मौलिक विभेद नहीं है।

भौतिक विज्ञान में ऊर्जा के नापने की इकाई 'अर्ग' है। वस्तुतः यह बड़ी छोटी इकाई है। एक ग्राम कोयला जलाने से जितनी ऊर्जा निकलेगी उसका परिमाण ३०० अरब अर्ग है। एक विजली का बल्ब प्रति सेकंड करीब २५ अरब अर्ग ऊर्जा खर्च करता है। पृथ्वी के धरातल के एक

सेंटीमीटर लम्बे तथा एक मीट्रीमीटर चौड़े भाग पर लवबत् पडनेवाली सूर्य की विकिरण प्रति सेकंड १३ लाख ५० हजार अंग ऊर्जा का विकिरण करती रहती है। इस प्रकार यदि हिसाब लगाया जाय तो मानव ममार में प्रति घण्टा बोयला तथा अय प्रकार के ईंधन जलाकर हम जितनी ऊर्जा उपलब्ध करते हैं उसमें अरबों करोड़ों गुनी अधिक ऊर्जा प्रति घण्टा सूर्य द्वारा हमारी पृथ्वी को मिलती है। और सूर्य प्रतिक्षण अपने भीतर से जितनी ऊर्जा विकिरण द्वारा बाहर बिखेरता है उसका बहुत ही छोटा अंग हमारी पृथ्वी को मिलता है। विकिरण की ऊर्जा का अधिकांश तो धूम्र में निरंतर व्यय बिखरता रहता है। गणित द्वारा देखा गया है कि सूर्य की सतह का एक घण्टा सेंटीमीटर प्रति सेकंड ६० अरब अंग ऊर्जा बाहर प्रवाहित करता रहता है।

सूर्य का बाह्यरूप—सूर्य-कलक

दूरबीन से देखने पर (और कभी-कभी रंगीन शीशे द्वारा केवल आभास भी देखने पर) सूर्य की सतह पर काले काले धब्बे दिखाई देते हैं। इन धब्बों को 'सूर्य-चक्र' कहा जाता है। इन धब्बों का वास्तविक परिमाण बहुत अधिक होता है। कभी-कभी तो इनके व्यास ५०,००० मील लम्बाई के होते हैं। वास्तव में ये काले नहीं होते हैं, और हम को काले इसलिए दिखाई पड़ते हैं कि उनकी पृष्ठभूमि में सूर्य का अधिक प्रभाषण भाग रहता है तथा ये धब्बे अपने आसपास के भाग में अपेक्षा कृत कम चमकीले होते हैं।

सूर्य का गहरी ताप गैस का बना हुआ है, और उसके भीतर की गैस निरंतर घूमती रहती है। सूर्य के गहरी भाग के भिन्न भिन्न भागों में इनके घूमने की गति एक ही न होने के कारण स्थान-स्थान पर समुद्र भँवर और आवृत्त का रूप धारण कर लेते हैं—ठीक उसी प्रकार जैसे वर्षाणाल की नीब्रगामी नदियाँ में जगह-जगह धाराबाही की गति भिन्नता के कारण आवृत्त और भँवर बन जाते हैं। इन आवृत्तों के बीच से चक्कर खाता हुआ समुद्र भँवर ऊपर उठता है तथा ऊपर उठने पर बाहर की ओर फैलता है। यही गैस-आवृत्त सूर्य-कलक के रूप में दिखाई पड़ते हैं। फैलने के कारण गैस का तापक्रम कम हो जाता है, इसलिये देखने पर ये आवृत्त काले धब्बे की तरह मालूम पड़ते हैं। ये धब्बे सूर्य के मध्यभाग में ही अधिक दिखाई पड़ते हैं। तथा कभी अधिक सर्या में रहते हैं और कभी कम। इन धब्बों के विषय में एक मनोरंजक बात जिसका अभीतर कोई समाधान नहीं मिल सका है, यह है कि अधिकतम सर्या में ये प्रायः एक नियमित अवधि के बाद ही दिखाई पड़ते हैं। अधिक से अधिक सर्या में उनके प्रकट होने की यह चक्रीय अवधि बरीब-बरबरा ११।० घण्टा की होती है।

सूर्य-चक्र के इस अवधि-क्रम का कुछ प्रभाव हमारी पृथ्वी के जीवन पर भी कई प्रकार से पड़ता है। जैसे अधिक सूर्य-चक्र के साथ-साथ पृथ्वी पर चक्रीय उत्पात होते हैं। ध्रुव प्रदेशों में 'जरोरा' जोगियाटिस का चक्रवर्तण दृश्य दिखाई पड़ता है, और अतः वायुमय तापक्रम तथा वर्षा परिमाण भी बढ़ जाता है। ए० ई० डब्ल्यू मरीटस ने पुनः वक्षा के तन्त्र पर पड़ी हुई गाली धारिया का अध्ययन करने के बाद यह निष्पत्ति निकाली है कि सूर्य-चक्र की इस ११ वर्षीय चक्रीय अवधि का प्रभाव वक्षा के विकास पर भी पड़ता है। इन घटनाओं के अनिश्चित कुछ लोग मानव समाज में 'जोनेसकी राजनीति' तथा सामाजिक शांति का माघ भी सूर्य-चक्र की

अधिकतम संख्या के साथ जोड़ते हैं^१, परंतु ऐसे निष्कर्षों के लिये कोई वैज्ञानिक कारण नहीं दीसता। ये धक्के सूर्य की सतह पर चारों ओर घूमते रहते हैं जिससे पता चलता है कि सूर्य अपनी धुरी पर चक्कर काटता है। धुरी के चारों ओर सूर्य के घूमनेकी अवधि इन धक्कों की गति का निरीक्षण कर निकाली गई है। सूर्य का मध्यवर्ती भाग धुरी के चारों ओर २५ दिन के भीतर एक चक्कर काटता है पर सूर्य के ध्रुव प्रदेश करीब ३४ दिन में एक चक्कर पूरा करते हैं। सूर्य के भीतर गैस होने के कारण विभिन्न भागों के चक्कर काटने की अवधि में अंतर हो गया है।

सूर्य का निर्माणकाल

सूर्य के संबंध में महत्वपूर्ण प्रश्नों का उचित उत्तर पाने के लिये उसका निर्माणकाल जानना आवश्यक है। इतना तो निश्चित है कि सूर्य का निर्माण पृथ्वी के निर्माण के पहले हुआ होगा, क्योंकि पृथ्वी आदि ग्रह सूर्य से निकल कर बने हैं। लेकिन पृथ्वी का निर्माणकाल भी अभी तक निश्चयपूर्वक नहीं निर्धारित किया जा सका है। भारत के प्रथम आर्य ने जब सूर्य को देखा और उसकी स्तुति की तब भी सूर्य अपने उसी रूप में था जैसा आजकल है। तब से लेकर आजतक जितना समय बीता है वह सूर्य के जीवनकाल का एक क्षण मात्र है। पृथ्वी के ऊपर मानवता का जन्म होने के बहुत पहले से सूर्य अपने इसी रूप में इस विराट् विश्व के भीतर गर्मी तथा प्रकाश बिखेरता चला आ रहा है। इस बात का अत्यंत मान्य प्रमाण हमें भूगर्भ में स्थित चट्टानों तथा अन्य द्रव्यों द्वारा मिलता है। पृथ्वी के भीतर से जो कोयला निकलता है उसकी रचना से यह स्पष्ट मालूम होता है कि पृथ्वी को आजकल जिस परिमाण में गर्मी तथा प्रकाश मिल रहे हैं, ठीक उसी मात्रा में उस समय भी गर्मी और प्रकाश मिलते थे जब इन कोयलों का निर्माण हुआ। इसी तरह भूगर्भ में मिलने-वाले फॉसिल्स के अध्ययन से विश्वसनीय प्रमाण मिलता है। प्राणि-जगत के क्रमिक विकास में किसी प्रकार का व्यतिक्रम नहीं हुआ है। यदि सूर्य की गर्मी तथा उसके प्रकाश में किसी प्रकार का उपगम्य अंतर हुआ होता तो निश्चय ही प्राणिजगत के विकास में व्यवधान उपस्थित होते, क्योंकि यदि सूर्य की विकिरण-ऊर्जा इस समय ही आधी ही रह जाय तो पृथ्वी जमकर बरफ हो जायगी और यदि विकिरण ऊर्जा आज से चौगुनी हो जाय तो पृथ्वी के समुद्र उबलने लग जायेंगे। तो इस प्रकार हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि करोड़ों वर्ष पूर्व से, जब पृथ्वी पर जीवन का उद्भव हुआ, सूर्य के आकार-प्रकार में किसी प्रकार का अंतर नहीं हुआ है।

पर पृथ्वी पर जीवन प्रारंभ होने के बहुत पहले से ही हमारी पृथ्वी बनी है। और पृथ्वी कम से कम कितने वर्ष पूर्व बनी होगी इस प्रश्न का प्रामाणिक उत्तर हमें भूगर्भ स्थित चट्टानों की पर्पटी में पड़े हुए यूरेनियम थोरियम आदि तेजोद्गर (रेडियो ऐक्टिव) तत्वों द्वारा मिलता है।

१ सूर्य-कलक की अधिकतम संख्या निम्नलिखित वर्षों में रही है। सन् १७७८ ई०, १७८८, १८०४, १८१६, १८३०, १८३७, १८४८ १८६०, १८७१, १८८३, १८९४, १९०५, १९१७, १९२८ और १९३८-३९। संयोग से अमेरिका की क्रांति, फ्रांस की क्रांति, पेरिस-कम्यून, रूस की दोनों क्रांतियाँ, भारत का आंदोलन, द्वितीय महायुद्ध, आदि घटनाएँ इन्हीं वर्षों के आसपास घटित हुई हैं।

इन तेजोद्गार तत्वा के कुछ अक्ष अपने आप ही विघटित होने रहते हैं। पर इन तत्वों का ह्याम इतना घोर-भीर होता है कि अग्रे वायु वाद ये बदलकर कुछ-कुछ भीमा के ढग के हो जाते हैं। पृथ्वी के भीतर-पुरानी चट्टानों की पत्त में पड़े हुए इन द्रव्यों के विघटन के आधार पर गणना करने से पता चलता है कि पृथ्वी के—पिघले हुए लावा से—ठोस रूप में परिवर्तित होने का क्रम कम से कम १६ अरब वर्ष पूर्व प्रारम्भ हुआ होगा। पर पृथ्वी सूर्य के शरीर से निकलने के बाद शीघ्र ही ठोस रूप में बदलने लगी होगी। अतः हमें इस प्रकार पृथ्वी के निर्माणकाल का काफी विश्वसनीय अनुमान हो जाता है। और सूर्य तो पृथ्वी के पहले ही बना होगा, अतः हम यह सकते हैं कि सूर्य का निर्माण कम से कम १६ अरब वर्ष पूर्व तो हुआ ही होगा। विद्वत् म. फैले हुए तारों और तारकामूहों की गति का अध्ययन करने के बाद वैज्ञानिक इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि तारा का निर्माण आज के जघिक में अविश्व २ अरब वर्ष पूर्व हुआ होगा तो हमारा सूर्य भी इसी अवधि के भीतर बना होगा। इस तरह सूर्य का निर्माण आज से पूर्व १॥ और २ अरब वर्षों के बीच में हुआ होगा। यदि हम यह मान लें कि सूर्य का निर्माण दो अरब वर्ष पूर्व हुआ है तो अपने जन्मकाल में आज तक सूर्य अपने विनिरण द्वारा करीब-करीब 24×10^8 (24 के आगे 69 शून) अणु ऊर्जा विद्वत् म. बिन्दु चुका है। जब प्रश्न उठता है कि सूर्य के भीतर इतनी प्रचंड शक्ति कहाँ से आई? आ—इस प्रश्न के उत्तर में हम दूसरा प्रश्न पूछते हैं कि सूर्य के भीतर यह भयंकर गर्मी कैसे उत्पन्न हुई और वह इतना खर्च होने पर भी किस प्रकार वर्तमान रूप में बनी हुई है?

सूर्य के भीतर क्या 'जलता' है?

प्रारम्भ में मनुष्य के मस्तिष्क ने यह सोचा कि सूर्य के भीतर कोई वस्तु जल रही है। और यह धारणा निरुद्ध अनीत तक बनी रही है। इसी विश्वास के आधार पर प्राचीनयुग की कहानी बनाई गई कि उसने मनुष्यता के लाम के लिये सूर्य के भीतर से आग चुराई थी। यदि वर्तमान सूर्य के भीतर कुछ जलता है तो स्वामाविक प्रश्न उठता है कि कान-भी कम्बु जल रही है, आर इस प्रश्न के समाधान के नाम में हम ज्ञात हो जायगा कि सूर्य के भीतर कोई अग्नि नहीं जल रही है। क्याकि यदि हम यह मान लें कि सूर्य का मारा शरीर कायल का बना था और जब आर्यों ने पहले-पहल सूर्य का स्तवन किया तभी से यह कोयला जलना प्रारम्भ किया तो अवतक मारे के सारे सूर्य को जलपर राख हो जाना चाहिए था। इसके विपरीत हम ऊपर देख आए हैं कि मानव मस्तिष्क के उभय के बहुत पहले से ही सूर्य इसी प्रकार चमकता चला आ रहा है। यदि सूर्य के भीतर कोयले के अनिरिक्त और किसी प्रकार का रासायनिक ईंधन जलता होता तो वह भी सूर्य के जीवन के लगभग भाग के लिये पर्याप्त न होता।

मगर तो यह है कि सूर्य इतना जघिक गरम है कि उसके भीतर जलने की क्रिया अथवा इस प्रकार की काई और रासायनिक प्रतिक्रिया हो ही नहीं सकती। कोई वस्तु आक्मिजन के साथ संयोग होने पर जलती है। लकड़ी का नावन कुछ ताप में जब हवा की आक्मिजन से मिलना है तो लकड़ी जलने लगती है। जलने की क्रिया को प्रथम देनेवाले जितने भी मिश्र रासायनिक द्रव्य हैं वे सब सूर्य के भीतर के प्रचंड ताप के कारण अपने मौलिक तत्वा में छिन्न भिन्न हो जाते हैं और सूर्य के भीतर की गैस इन्हीं मौलिक तत्वा का एक अद्भुत मिश्रण मान है। सूर्य के भीतर का तापक्रम 6000 से 10 ग्रे. में अविश्व है। इतनी अधिक गर्मी में सभी समस्त द्रव्य (कम्प्लेक्स कम्पाउन्ड्स)

छिन्नभिन्न हो अपने मौलिक अणुओं में विखर जाते हैं और रासायनिक अग्नि-ज्वाला को प्रश्रय देने की उनकी क्षमता सर्वथा विनष्ट हो जाती है।

तो फिर सूर्य के भीतर इतनी प्रचंड गर्मी आई कहाँ से और वह इस रूप में किस प्रकार बनी हुई है?

संकोचन का सिद्धांत

करीब एक शताब्दी पूर्व हेल्महोल्ट्स नामक एक जर्मन वैज्ञानिक ने इस प्रश्न के समाधान का प्रयत्न किया कि सूर्य की गर्मी का क्या कारण है। उसने यह कल्पना की कि प्रारंभ में हमारा सूर्य एक ठंडी गैस का बृहदाकार गोला था। उस समय इसका व्यास इसके वर्तमान व्यास से बहुत बड़ा रहा होगा। गैस का यह विराट गोला अपने ही गुरुत्वाकर्षण के प्रभाव से धी-धीरे सकुचित होने लगा। इस संकोचन के कारण भीतर की गैस पर बाहर से दबाव पड़ा और परिणाम स्वरूप भीतर की गैस का तापक्रम बढ़ने लगा। दबाव के कारण गैस का तापक्रम बढ़ता है यह सत्य मोटर अथवा सायकिल में हवा भरनेवाले साधारण पंप के योग के समय देखा जा सकता है। पंप के भीतर की हवा पर दबाव पड़ने के कारण उसका तापक्रम बढ़ जाता है और फलतः पंप गरम हो जाता है साथ ही गरम होने पर गैस बाहर की ओर फैलती है और बाहर से अधिक दबाव पड़ने पर इसकी गर्मी उत्तरोत्तर बढ़ती जाती है, तथा भीतर से बाहर की ओर इसका दबाव भी बढ़ता जाता है। ठंडी गैस का गोला जब सकुचित होने लगा, तो भीतर गैस का तापक्रम बढ़ा और गुरुत्वाकर्षण के कारण गोले का संकोचन चलता रहा। इस क्रम में उत्तरोत्तर भीतर की गैस का तापक्रम बढ़ता जायगा और फलस्वरूप उसका दबाव भी बढ़ता जायगा तथा धीरे-धीरे ऐसी अवस्था आ जायगी कि भीतर की गैस का दबाव बाहर के द्रव्य के भार के बराबर हो जाय और संकोचन का क्रम रुक जाय। पर सूर्य के गोले के साथ एक बात यह थी कि ज्यों-ज्यों संकोचन के क्रम में सूर्य गरम होता गया त्यों-त्यों इसकी गर्मी का कुछ अंश बाहर के शून्य देश में विखरता गया, अतः भीतर की गैस का उतना दबाव नहीं बढ़ सका कि संकोचन बंद हो जाय। हेल्महोल्ट्स के मतानुसार इस समय हमारा सूर्य इसी संकोचन के क्रम में है और उसका विकिरण किसी रासायनिक ज्वाला के कारण नहीं अपितु गुरुत्वाकर्षण द्वारा उन्मुक्त ऊर्जा के कारण है।

हेल्महोल्ट्स का यह मत सूर्य के प्रारंभिक विकास के लिये उपयुक्त मालूम होता है पर सूर्य की वर्तमान अवस्था और उसकी आजकल की गर्मी के स्रोत के लिये उसने जो समाधान दिया है वह ठीक नहीं जँचता। हेल्महोल्ट्स के सिद्धांत के आधार पर यदि सूर्य के ऊर्जा-विकिरण का हिसाब लगाया जाय तो पता चलेगा कि प्रारंभ से सिकुड़ते-सिकुड़ते अपने वर्तमान रूप तक आने में सूर्य विष्व में जितना ऊर्जा-विकिरण कर सकता है वह उसके वास्तविक ऊर्जा विकिरण के हजारवें हिस्से से भी कम है। और इस प्रकार सूर्य का निर्माणकाल केवल २ करोड़ वर्ष से थोड़ा अधिक आयेगा। पर हमें भूगर्भ में इस बात का निश्चित प्रमाण मिलता है कि पृथ्वी तथा सूर्य का जन्म-काल इससे कहीं अधिक पूर्व है। अतः यह दुर्निवार निष्कर्ष निकलता है कि सूर्य की वर्तमान गर्मी संकोचन के क्रम के कारण नहीं है, वरन् इसका कोई दूसरा स्रोत है।

परमाणु और उसकी शक्ति

यह जानने के लिये कि सूय की प्रचट ऊर्जा का स्रोत क्या है, यह आवश्यक है कि यहाँ सन्तुलन में पदार्थ के मोलिक्यूल स्वभाव और गुण का विवेचन कर लिया जाय। समान के सभी पदार्थ छोटे छोट कणों में मिलकर पते हैं, ठीक वैसे ही जम काई दीवार छाटी छोटी ईंटों का जोड़कर खड़ी कर दी जाती है। इन सूक्ष्म कणों का अणु (मोलेक्यूल) कहा जाता है और वे इतने छोटे हैं कि आँख से क्या अच्छी से अच्छी सुदृश्य के सहारे भी नहीं दिखाई पड़ सकते। पानी की एक गूँधी भी बूँद अरबों करांडा अणुओं में मिलकर बनी है। ये अणु निरंतर अधुषण दीडने रहते हैं। यदि पदार्थ का तापक्रम धीरे-धीरे कम होता जाय तो इन अणुओं के दीडन की गति भी कम होती जाती है और यदि तापक्रम उठा जाय तो इनके दीडने की गति बढ़ने लगती है। अत्यधिक तापक्रम बढ़ जाने से इनकी गति इतनी अधिक बढ़ जाती है कि इनका एक दूसरे से बाँध पर झट्टा गमने वाली गतिविधि छोड़ पड़ जाती है और ये मनमाना झर-उपर भटकने लगते हैं। इसीसे यदि हम किसी ठोस द्रव्य का गरम परें तो वह पड़ने पर बन जाता है और उससे भी अधिक गरम करने पर जब उसके अणु निरंतर गतिमान हो जाने हैं तो वह गैस बनकर उड़ जाता है।

समान में जितने तरह के रासायनिक द्रव्य हैं उतने ही तरह के अणु भी हैं, पर यदि किसी भी द्रव्य के अणु का विशेषण लिया जाय तो पता चलेगा कि सभी अणु कुछ और समानता का द्वारा विनिर्मित हैं। इन सूक्ष्मतरंगों को परमाणु कहा जाता है। प्रत्येक अणु में परमाणुओं की एक सीमित संख्या रहती है, समान के सभी पदार्थों को बनानेवाले परमाणुओं की अलग-अलग जाति भा जाती है। उनकी जाति की संख्या भी सीमित है। विद्वत् में कुल ९० प्रकार के परमाणु हैं और ये ९० परमाणु ९० तत्वों के घटक हैं। इसी ९० तत्वों के अथवा ९२ प्रकार के परमाणुओं का विभिन्न मिश्रण से समान के सभी पदार्थ बने हैं।

परमाणु भी केवल एक सूक्ष्म वज्र मात्र नहीं है, बरन परमाणु के भीतर एक बहुत ही रहस्यमय समान है। परमाणु की प्राय सभी द्रव्य-मात्रा उसके केंद्र में निहित रहती है और उस स्थान को केंद्रक कहा जाता है। केंद्रक के चारों ओर कुछ विद्युत्-चण जिन्हें विद्युदणु (एलेक्ट्रॉन) कहा जाता है, निरंतर प्रचट वेग से घूमते रहते हैं। इन विद्युदणुओं का एक प्रकार की विद्युत् गति परमाणु के भीतर केंद्रक से बाँधे रहती है।

रासायनिक प्रयोगों द्वारा भिन्न-भिन्न तत्वों की सहायता से तरह-तरह के द्रव्य बनाये जा सकते हैं। पर सन् १९१९ ई० तक यह प्राय असंभव समझा जाने लगा था कि एक तत्व का रूपांतर दूसरे तत्व में किया जा सकता है। १९१९ में जब इंग्लैंड के प्रसिद्ध भौतिक विज्ञानवेत्ता लार्ड रदरफोर्ड नाइट्रोजन के परमाणु को अल्फा-चणों की मक्कर बम-धर्मा से पहले पहल तोड़ने में सफल हुए तो इस महाकांक्षी प्रथम मिश्रा कि एक तत्व को दूसरे तत्व में बदला जा सकता है। सन् १९१९ के बाद से परमाणु-विज्ञान का बहुत ही तीव्र विकास हुआ है। एक तत्व के परमाणु के केंद्रक को तोड़कर दूसरे तत्व के परमाणु के रूप में बदलने के माध्यम में दो प्रमुख मार्ग हैं पहले तो तत्वों के स्पातर के क्रम में केंद्रक के भीतर से प्रचट ऊर्जा-चोत फूट पड़ता है। परमाणु

वम के भयंकर विस्फोट के मूल में केंद्रक का यही विकराल ऊर्जा-स्त्रोत है। दूसरे, परमाणु के केंद्रक का तोड़ना बहुत ही दुष्कर कार्य है। युरेनियम और थोरियम दो ऐसे तत्व हैं जिनके केंद्रक के कुछ विशेष गुण हैं। इनके केंद्रकों के भीतर से अपने आप तेजोद्गर रश्मियाँ प्रवाहित होती रहती हैं, और ये अपेक्षाकृत सरलता से तोड़े जा सकते हैं। पर ये तत्व पृथ्वी पर बहुत कम परिमाण में पाये जाते हैं। हाँ, यदि किसी प्रकार कोई ऐसी भट्ठी बनाई जा सके जिसके भीतर बहुत प्रचंड गर्मी उत्पन्न करने के साधन हो तो उस भट्ठी में सभी तत्वों के परमाणु अपने आप विघटित होने लगते हैं।

सूर्य की गर्मी और ऊर्जा का कारण

अंतिम २५-३० वर्षों में परमाणु-विज्ञान का जो तीव्र विकास हुआ है उससे हमें सूर्य के भीतर के प्रचंड ऊर्जा-स्त्रोत का रहस्य समझने में बड़ी सहायता मिली है अब हम चेम यह प्रायः निश्चय-पूर्वक कह सकते हैं कि हमने उस रहस्य का समाधान पा लिया है। सूर्य के केंद्र के समीप तापक्रम २ करोड़ सेंटीग्रेड है और इतने अधिक तापक्रम में सभी तत्वों के केंद्रक विघटित हो जाते हैं तथा तत्वों का रूपांतर होने लगता है। इसी रूपांतर के क्रम में केंद्रक के भीतर छिपी हुई ऊर्जा मुक्त होती है। सूर्य की विकिरण ऊर्जा तथा उसकी प्रचंड गर्मी इसी विघटन के परिणाम-स्वरूप है। हम यहाँ संक्षिप्त रूप से इस विघटन क्रम का विवरण दे देते हैं।

सूर्य के भीतर हाइड्रोजन, हीलियम, कार्बन तथा नाइट्रोजन आदि तत्व हैं, पर इनमें हाइड्रोजन की मात्रा सब से अधिक है। सूर्य के द्रव्य-पुंज का करीब ३५ प्रतिशत केवल हाइड्रोजन है। अत्यधिक तापक्रम के कारण इन सभी तत्वों के परमाणु छिन्न-भिन्न हो अपने मौलिक कणों के रूप में इधर-उधर अंधा-धुंध दौड़ रहे हैं। हाइड्रोजन के केंद्रकों पर कोटि-कोटि विद्युत्कणों के निरंतर प्रहार होने के कारण उनका विघटन प्रारंभ हो जाता है। इस प्रकार लगातार विघटित होकर हाइड्रोजन धीरे-धीरे हीलियम में रूपांतरित हो रही है। हाइड्रोजन के इस रूपांतर में कार्बन और नाइट्रोजन एक प्रकार से 'आवेजक' का काम करते हैं। यहाँ 'आवेजक' शब्द का अर्थ स्पष्ट कर देना अच्छा होगा। कुछ ऐसी रासायनिक प्रतिक्रियाएँ हैं जो द्रव्य-विशेष के सहयोग से सुगमतापूर्वक हो जाती हैं; जैसे यदि पोटैशियम क्लोरेट को गरम किया जाय तो ऑक्सिजन बनने लगती है, पर यदि पोटैशियम क्लोरेट थोड़ी मैगनीज डाइ-अक्साइड मिलाकर गरम किया जाय तो अपेक्षाकृत कम तापक्रम में ही ऑक्सिजन बनने लगती है। मैगनीज डाइ-अक्साइड यहाँ 'आवेजक' का काम करता है। इसी प्रकार कार्बन और नाइट्रोजन के परमाणु 'आवेजक' बनकर सूर्य के प्रचंड ताप में हाइड्रोजन के परमाणुओं को हीलियम के परमाणुओं में रूपांतरित होने में सहायता करते हैं। हाइड्रोजन एक चक्र-क्रम से हीलियम में परिवर्तित हो रही है और परिवर्तन के इस क्रम में ऊर्जा का एक अखंड स्रोत विकिरण के रूप में फूट पड़ता है। सूर्य के भीतर हाइड्रोजन की इतनी मात्रा है और साथ ही कार्बन और नाइट्रोजन के परिमाण भी इतने हैं कि यह रूपांतर अरबों वर्ष तक इसी प्रकार चल सकता है।

हाइड्रोजन के इस रूपांतरण में एक मजेदार बात यह है कि ज्यों-ज्यों हाइड्रोजन हीलियम में परिवर्तित होती जाती है तथा हाइड्रोजन की मात्रा कम होती जाती है, त्यों-त्यों सूर्य के भीतर का तापक्रम बढ़ता जाता है; और परिणामस्वरूप ऊर्जा-उत्पादन भी अधिक होने लगता है। बात दरअसल

यह है कि हाइड्रोजन और हीलियम की पत सूय के भीतर होनेवाली विविर्ण को माह्र जानेस रोकती रहती है और हाइड्रोजन की अवेक्षा हीलियम विविर्ण के माग में अधिक अग्रोध उपस्थित करती है। हीलियम हाइड्रोजन में अधिक पाराय हाती है और विविर्ण को अधिन आत्ममात कर लेती है। पृथ्वी के ऊपर तो हाइड्रोजन और हीलियम दोनों बहुत पारदर्शी होती हैं पर सूय के भीतर माहरी दबाव के कारण इनका घनत्व बढ़ जाता है और हीलियम काफी पाराय हा जाती है। तत्वा के रूपांतर के क्रम में जो ऊर्जा मुक्त होती है उसे बाहर सूय की सतह की ओर जाने में हीलियम की मोटी पत के कारण बहुत बठिनाई होती है। जितनी ही अधिक हीलियम बनती जाती है, उतना ही अधिक अवरोध ऊर्जा-विविर्ण के माग में होता है, फलस्वरूप सूय के भीतर का तापक्रम बढ़ता जाता है और गर्मी के बढ़ने में ऊर्जा-उत्पादन में भी वृद्धि होती है।

सूर्य का भविष्य

अमोक्त संधारण जना में यह विश्वास फला हुआ था कि सूय धीरे-धीरे ठंडा हो रहा है और एक दिन उसके अधिक ठंडा हो जाने पर पृथ्वी के ऊपर बर्फ हा एक जमाने जायगा तथा मारा मानव-संसार इसी एक की शीत में जयकर प्राणहीन हो जायगा। पर ऊपर के विवेचन से यह स्पष्ट हो गया होगा कि धीरे-धीरे सूय के भीतर की हाइड्रोजन खब होती जा रही है तथा उसके क्रमिक उपयोग के साथ ही सूय का तापक्रम भी बढ़ता जा रहा है। अमेरिका के प्रसिद्ध ज्योतिर्विद जाज गमा ने यह हिमाय लगाया है कि जब हाइड्रोजन का भांडार समाप्त होने को आया तब सूय के विविर्ण की गर्मी आन की अपेक्षा १०० गुना अधिक हो जायगी। साथ ही हाइड्रोजन के क्षय के साथ-साथ सूय का व्यास भी बढ़ता जायगा। आज से करीब १० अरब बष बाद सूय का ताप-क्रम इतना अधिक हो जायगा कि पृथ्वी के समुद्र उबड़ने लगेंगे और उनका पानी भाप में बदलने लगेगा। ऐसी दशा में यह पूणत असंभव है कि पृथ्वी पर आजकल जैसा प्राणि-संसार विद्यमान रहे। सूय का ताप ज्या-ज्या बढ़ता जायगा त्या-त्या एक एक कर पृथ्वी के जीव समुदाय विनष्ट होते जायेंगे। अधिक तापक्रम में केवल कुछ जीवाणु ही रहे जायेंगे और जब समुद्र का पानी खीलने लगेगा तब ये जीवाणु भी भस्म हो जायेंगे। इस प्रकार पृथ्वी पर प्रथम-अन्य के, शीत के कारण नहीं बरन उत्कट गर्मी के कारण घटित होने की अधिक आसक्ति है। जो भी हो आज के मानव-संसार को इस सभावना में प्रश्न और विचलित नहीं होना चाहिए। पहले तो यह दुष्टता अरबा बष बाद घटेगी दूसरे ही सक्ता है मनुष्य का प्रकाश सस्तिष्क किसी उपाय द्वारा सूय से बहुत दूर स्थित नेच्यून आदि ग्रहों में जाकर नये उपनिवेश बनाए और सूय की विवट गर्मी से निरापद हा मानव-संसार वही निवास करे। यहाँ मनुष्य की विपत्ति भूँकर हम यह सोचें कि इतनी प्रचंड गर्मी का विविर्ण करने के बाद सूय के ऊपर क्या वीतेगी।

हाइड्रोजन का भांडार जब पूणतया समाप्त हो जायगा तब सूय के पास ऊर्जा-उत्पादन का कोई क्षय माधन नहीं रहे जायगा, क्योंकि हीलियम पुन हाइड्रोजन में नहीं बदल सक्ती। तब सूय फिर संकुचित होने लगेगा और अपेक्षाकृत अधिक द्रुतगति में इसका प्रकाश तथा इसका व्यास कम होन लगेगा। सूय की गर्मी धीरे-धीरे कम होती जायगी और फिर एक बार ऐसा अवसर आया कि पृथ्वी का ताप आजकल जैसा हो जाय। उस दशा में पृथ्वी के ऊपर फिर प्राणि-जीवन प्रारंभ हो सक्ता है। यह तो निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सक्ता कि वह प्राणि संसार ठीक आज जमा होगा

और उसके विकास का क्रम भी हमलोगों की ही तरह होगा। पर एकवार फिर जली हुई पृथ्वी के ऊपर जीवन-लीला प्रारंभ होगी और इस बार के प्राणि-संसार के ऊपर प्रलय शीत के रूप में टूटेगा गुस्त्वाकर्षण की ऊर्जा तो बहुत दिनों तक चल नहीं सकती इसलिये सूर्य क्रमशः शीघ्रतापूर्वक ठंडा होने लगेगा और उसके नितांत गौरवपूर्ण जीवन का करुण अवसान प्रारंभ हो जायगा।

सूर्य ठंडा हो जायगा, जमकर बरफ बन जायगा। उसका व्यास अत्यधिक संकुचित हो जायगा तथा उसकी सारी द्रव्यमात्रा उसके अल्प-कलेवर में केंद्रीभूत हो जायगी। उसके साथ ही साथ पृथ्वी भी ठंडी होगी तथा अंत में जमकर बर्फ का एक पिंड हो जायगी।

आज की पृथ्वी के ऊपर मानव-समाज का अवाध कोलाहल एक दिन सूर्य की अजस्र अग्नि-वर्षा में विलीन हो जायगा—उसके बाद कालांतर में झुलसी हुई पृथ्वी पर फिर जब जीवन प्रारंभ होगा तब उसका विनाश भयंकर शीत के कारण घटित होगा। और उसके बाद मनुष्य की यह अनंत गोभाशालिनी पृथ्वी शीत से जमकर स्तब्ध हो जायगी। सूर्य के साथ-साथ पृथ्वी भी नीरव और निश्शब्द अपने अतीत गौरव की प्रेतात्मा सी शून्य में खोई सी तिरती रहेगी।



यह कहना ठीक होगा कि अनेक भिन्न भिन्न शास्त्रों में स्वतन्त्रतया मित्र और शत्रु अर्थात् वर्ण व्यवस्था न पूर्ववर्ती जानिया पर बाहरी स्वरूप-व्यवस्था का आगम न दिया गया है।

सभ्यता के इतिहास में एक समय ऐसा जाना है, जब अनेक वाग्णा में अनेक त्रिगदग्या या जानिया उन जाती हैं। अनेक वाग्णा में से एक वाग्ण जायित होता है। सभ्यता की उम अर-ग्ना में जब कि मनुष्या की आवश्यकताएँ बहुत अधिका न होकर नियत होती हैं, तब ही दूरा का व सात समतागमन भी उम जाना है, भिन्न भिन्न पेगा के अनुसार भिन्न भिन्न मनुष्य-समूह अपना पथक् समान बना लेते हैं। उनका इसमें बड़ी महत्त्वित जानी है कि आपस में ही विवाहादि सम्पन्न करें। उदाहरणार्थ, एक कुम्हार के लम्बे की कुम्हार ही की लम्बे में शादी करने में बड़ी सुविधा जानी है। वह अपने बाल्यकाल में ही अपने पेगे में निपुण हो जाती है, और पनि के घर जाने ही उसको उमने काम में मद्दायता देने लगती है। यही दगा चमकार आदि दूसरे पेगा व लोहा की है। जानिया का एक कारण यह मूल्य भी हो सकता है। यह स्पष्ट है कि इस प्रकार की जानिया का स्वरूप मूल्य-समूह में जोड़े मोड़ित सम्बन्ध नहीं है।

जाति-भेद का कारण वर्ण-भाष्य-समूह का है, इसका एक प्रमाण यजुर्वेद (माध्यमिन-संहिता) अध्याय ३०) में मिलता है। इसमें सूत, गव्य, मायघ, चमकार, चाडा आदि अनेक ऐसी जातियाँ का वर्णन है, जो मनुस्मृति आदि के अनुसार वर्णमकरता में ही उत्पन्न हुई हैं। मनुस्मृति जाति का वर्णन को माननेवाले लोग में पूछना चाहिए कि जब वेद, वर्णों की तरह, मृष्टि के प्रारम्भ में ही उत्पन्न हुए, तो उमी समय ये वर्ण-भाष्य में उत्पन्न जातियाँ वहाँ से आ गईं।

महामाष्य, अष्टाध्यायी आदि में भी मनुस्मृति आदि ग्रन्थों के वर्णमकरमूल्य-मिद्वत का विशेष प्रतीत होता है। उदाहरणार्थ मनुस्मृति आदि के अनुसार आर्यवर्ष, और मायघ मकरमूल्य जातियाँ हैं परन्तु पाणिनीय अष्टाध्यायी (देवी अध्याय ८, पाद ९, सूत्र १६९-१७१) का तथा महाभाष्य के अनुसार ये क्षत्रिया की विशेष जानियाँ का।

इस विरोध का कारण हमें निम्नलिखित प्रतीत होता है। प्रारम्भ में ब्राह्मण, क्षत्रिय आदि वर्णवाची शब्द यौगिक समये जाने थे। इसी कारण आर्यावर्ष के अदर तथा आमपाम रहनेवाली अनेक आय तथा ज्ञाय जातियाँ का अनेक कम के अनुसार आय लोग ब्राह्मण, क्षत्रिय आदि शब्दों में पुरारते थे। पीछे न जब ये शब्द आर्यावर्ष में स्थापित हो गए, तब उन आय या ज्ञाय जानियाँ को जिनमें आर्यावर्षीय आय-संस्कृति ठीक रूप में नहीं पाई जाती थी, वहाँ के शास्त्री लोग मकरज या गूढ़ कहने लगे। यही कारण है कि जहाँ एक बार अष्टाध्यायी (देवी काशिया ८।१।१७५-१७८) १७८) जाति के अनुष्ठान-चौर, कौर, कौर आदि आय या ज्ञाय जानियाँ शत्रिय नहीं गई हैं, वहाँ दूसरी ओर मनुस्मृति (देवी १०।८३।८५) आदि के अनुसार ये या तो गूढ़ नहीं गई हैं या मकरज बतलाई गई हैं। चीनी जाति ज्ञाय जातियोंसे विषय में मनुस्मृति का यह कहना कि ये 'ब्राह्मणानामदगानात्' अर्थात् पूर्ववर्ती आर्य-संस्कृति के छोड़ देने से गूढ़ता का प्राप्त हो गई है, केवल उपहासास्पद ही है।

ऊपर के उदाहरणों से प्रतीत होता है कि मृष्टि के प्रारम्भ से ही चार पृथक् पृथक् स्वरूप वर्णों की स्थिति के मिद्वत को माननेवाला ने जब अनेकानेक जातियाँ देखी विशदकर भारतवर्ष

के उन प्रांतों में जहाँ रूढ़िपरक वर्ण-व्यवस्था प्रचलित नहीं हुई थी, तो उनको संकरमूलक कहना प्रारंभ कर दिया। वास्तव में उनका वर्ण-भेद-व्यवस्था से कोई संबंध उस समय तक नहीं हो पाया था, और वे स्वतंत्रतया सिद्ध जातियाँ थी।

जाति-भेद और वर्ण-भेद के संबंध को समझाने के लिये हम शूद्रों का उदाहरण लेते हैं। शूद्र कहलानेवाले लोगों के लिये जाति-भेद तो वास्तविक है। वे शूद्र हैं, इसको न तो वे कहते हैं, न जानते ही हैं। शूद्र शब्द उनकी बोली या भाषा में है ही नहीं। वास्तव में देखा जाय, तो यही कहना होगा कि शूद्र शब्द शास्त्री लोगो ने उनके ऊपर इसी तरह लाद (सुपरइंपोज़्ड) दिया है, जैसे 'नेटिव' शब्द का समारोप कुछ दिनों पूर्व हमारे ऊपर विदेशी लोग करने लगे थे।

हिंदू समाज में इस समय भी अनेकानेक ऐसी जातियाँ हैं, जिनके विषय में एक मत से यह नहीं कहा जा सकता कि उनका किस वर्ण से संबंध है। उदाहरणार्थ, कायस्थों, जाटों, कुर्मियों आदि को लीजिए। इनके उदाहरण से यह स्पष्ट है कि वर्ण-भेद जाति-भेद से वस्तुतः असंबद्ध है, और कई अंशों में उससे वाद का भी हो सकता है।

रूढ़िमूलक वर्ण-व्यवस्था को माननेवाले यह देखकर बहुत चिढ़ते हैं कि आजकल अनेक जातियाँ कल्पित ऋषि या आदिपुरुष की कल्पना करके अपने को तत्तद् वर्ण का कहना चाहती हैं। आजकल बंगाल के वैद्य जाति के लोग अपने नाम के साथ 'सेन', 'गुप्त', आदि उपनामों को रखते हुए भी 'शर्मा' लगाते हैं। हमारे विचार से तो रूढ़ि की दृष्टि से अनिश्चित-वर्ण किसी जाति के लोगो का भिन्न-भिन्न वर्णों में घुसने का प्रयत्न विलकुल व्यर्थ है। इससे उनमें आत्मसम्मान की मात्रा की कमी और उनकी रूढ़ि के प्रति दास्य-बुद्धि ही द्योतित होती है।

वर्ण-भेद और जाति-भेद के परस्पर संबंध के विषय में परंपरागत विचार ही उक्त प्रकार के प्रयत्न का कारण है। इस संबंध का यदि वास्तविक स्वरूप और इतिहास लिया जाय तब तो यही कहना ठीक होगा कि उन लोगों का रूढ़िपरक वर्णव्यवस्था से कोई संबंध नहीं है। परंतु वायुमंडल में फैले हुए विचार उनको विवश करते हैं। जो दशा आज है, वही प्राचीन समय में रही होगी। अनेक भारतीय जातियाँ, जिनका रूढ़ वर्ण-भेद से कोई संबंध नहीं था, वर्ण-भेद को मानने वाली तथा राजनीतिक आदि कारणों से अपने से प्रबल जातियों की देखा-देखी अपने को भी उस उस वर्ण में प्रवेश कर लेती होंगी। मुसलमानों में वर्ण-भेद के लगभग समानार्थक 'शेख', 'पठान' और 'सैयद', शब्दों की भी यही गति है। हिंदुओं की अनेक जातियाँ धर्म-परिवर्तन के बाद अपने को इन्हीं नामों से पुकारने लगी हैं।

जाति-भेद और वर्ण-भेद के इतिहास का वास्तव में परस्पर कोई मौलिक संबंध नहीं है। बहुत अंशों में जातियाँ, किसी न किसी रूप में, वर्ण-भेद से पूर्व भी रही होगी। हाँ, प्राचीन समय में वे आजकल के समान पक्की तौर पर एक दूसरे से विलकुल असंबद्ध न रही होगी। वैदिक 'पंचजनाः' शब्द का अर्थ विद्वान यह समझते हैं कि उस समय में आर्यों में मुख्य पाँच कुल या जातियाँ थीं। इसी प्रकार स्काटलैंड आदि दूसरे देशों में भी प्राचीन समय में लोगों में अनेकानेक गण होते थे। जाति-भेद का एक बड़ा अच्छा उदाहरण अमेरिका के संयुक्तप्रदेश से मिलता है। वहाँ योरप

के भिन्न भिन्न देशों के लोग जाकर बसे हैं। उनका इटलियन, रशियन, जर्मन आदि गण बन गये, यद्यपि वे ऐसे परम्पर सबद्ध नहीं हैं, जैसी आजकल की भारतवर्ष की प्रजादरियाँ।

साधारण रीति से यह कहा जा सकता है कि बहुत अशो में जाति भेद और वर्ण-भेद का इतिहास पृथक् पृथक् है। ये दो स्वतन्त्र घागाएँ हैं। जाति-भेद की धारा को यदि ऐतिहासिक कहा जाय, तो वर्ण भेद की धारा को रूढ़ या सामेतिक कह सकते हैं। प्रथम का कारण यदि ऐतिहासिक या वस्तुगत (ओब्जेक्टिव) है, तो दूसरी का बाल्पनिक या केवल विचार मूलक (सब्जेक्टिव)।

यदि यह सिद्धांत ठीक है, तब तो यही कहना होगा कि सामान्य रूप से चार वर्णों से विवृत या परिणत होकर ये आजकल की अनेरानेक जातियाँ नहीं बनी हैं, किंतु इसके विपरीत अनेक अय कारणों से स्वतन्त्रतया सिद्ध अनेक जानियों को ही प्रथम आयभाषा के ब्राह्मण, क्षत्रिय, वश्य, शूद्र इन चार शब्दों के द्वारा, इनके योगिक अर्थ में, चार विभागों में बांटा गया। पीछे से ये शब्द रुढ़ि-परक होकर प्रयुक्त होने लगे। इसका समय वह ज्ञात होता है, जब कि आम लोग पंजाब से आगे बढ़कर मध्यदेश में प्रसक्त हुए। उसी समय प्रथम योगिक और पीछे से रुढ़ि-मूलक वर्ण-व्यवस्था का प्रचार हुआ। रुढ़ि-मूलक वर्ण-व्यवस्था के स्थिर हो जाने पर यह माना जाने लगा कि सृष्टि के प्रारंभ से ही चारों वर्ण एक दूसरे में पृथक् हैं। उस समय के पीछे जब आज पंडितों ने दूसरी अनाय या आर्य होने हुए भी रुढ़ि-वर्ण-व्यवस्था को न माननेवाली जातियों को देखा, तब अपने उपर्युक्त सिद्धांत के अनुसार विचारता उन्हें सार के सिद्धांत की कल्पना करनी पड़ी। तब भी आर्यों के प्रभाव और भारतवर्ष में विस्तार बढ़ने के साथ-साथ वे जानियाँ भी अपने को उम-उम वर्ण के साथ मयद्ध करने का प्रयत्न करती रहीं। अनेक जातियों में अपने-अपने वर्ण के विषय में पगडा पाया जाता है, वह बहुत करके इसी प्रयत्न का लक्षण है। ऐसी जातियों में से अनेक, जिनका प्रभाव अधिक था, अपने पेशे आदि के अनुसार भिन्न भिन्न उच्च वर्णों की बन गई। परंतु अनेक जानियों को शास्त्रीय पंडित अब तक सकरज या शूद्र ही कहते हैं।

इन प्रकार की अनेक अनाय या अनाय-बहुल जानियाँ आजकल के प्रत्येक वर्ण में मौजूद हैं। इसका प्रमाण, मनुष्य-जाति विज्ञान की सहायता के बिना भी, प्राचीन पुस्तकों में पाया जाता है। अष्टाध्यायी में एक सूत्र है "आर्यो ब्राह्मणकुमारयो" (६।१।५८)। इसके उदाहरण और प्रत्युदाहरण हैं—(आयब्राह्मण' आर 'अर्यक्षत्रिय' दोनों में कमधारय समास है। दोनों जगह 'आय' शब्द मूलतः मानव-जाति-शब्द या (रेसियल सेस) में ही हो सकता है, क्योंकि उस समय के साहित्य में 'आर्य' शब्द, 'शूद्र' या 'दम्पु' शब्द के मुकाबले में प्रयुक्त होने से, यही अर्थ रख सकता है। इन उदाहरणों से अर्थापत्ति से यही सिद्ध होता है कि उस समय भी अनेक जातियाँ ब्राह्मणों और क्षत्रियों आदि की ऐसी रहीं होगी, जो वास्तव में अनाय थीं। 'तत्पथ ब्राह्मण' (१।१।४।१८) में 'अनुर ब्राह्मण' के वर्णन से भी यही सिद्ध होता है। धर्मशास्त्र के ग्रंथों में आदि में जो ब्राह्मण ब्राह्मणों के निमंत्रण का विषय पाया जाता है, उमके भी मूल में यही कारण प्रतीत होता है।

यदि यह ठीक है कि आजकल के रुढ़ायक ब्राह्मण आदि वर्णों में अनेक अनाय जातियाँ भी समिलित हैं, तब तो यही कहना होगा कि पंजाब का एक ब्राह्मण, ऐतिहासिक दृष्टि से, पंजाब के सभी से जितना पण्डित प्रवर्ण रणता है, उतना मध्यदेश के अनेक ब्राह्मणों से नहीं। यही बात दूसरे वर्णों के विषय में भी ठीक है।

कोपिया

मदन मोहन नागर

संयुक्त प्रांत का वह प्रदेश जो आजकल तराई कहलाता है और जिसके अंतर्गत गोंडा, वस्ती, गोरखपुर, आदि जिले हैं, प्राचीन काल में एक विशेष सभ्यता का केंद्र रहा। यह वही भूभाग है जहाँ शाक्य, मल्ल, कोलीय आदि राजाओं का साम्राज्य था। यह वही प्रदेश है जो गौतम बुद्ध, अनुरुद्ध, महानामन्, उपालि, आदि अनेक महान् विभूतियों की संचार भूमि थी, जिन्होंने सहस्रो वर्ष तक हमारे देश के निवासियों के जीवन को प्रभावित किया। भारतवर्ष का यह भूभाग अति प्राचीनकाल से उस महान् सभ्यता का केंद्र रहा, जिसने हमारे सांस्कृतिक जीवन को उन्नत करने में बहुत सहायता दी। इस बात के प्रमाण वे प्राचीन ढूह हैं जिनसे यह प्रदेश भरा पड़ा है और जिनके गर्भ में तत्कालीन प्राचीन कला, सभ्यता और संस्कृति के अवशेष पड़े हैं। इन्हीं ढूहों में से एक ढूह अनोमा नदी के किनारे पर कोपिया नामक गाँव में है। यह ढूह वस्ती जिले की खलीलाबाद तहसील की खलीलाबाद-मेंहदावल सड़क के सातवें मील पर स्थित है। वस्ती शहर से यह स्थान लगभग ३१ मील की दूरी पर है। यहाँ पहुँचने का रास्ता सुगम है और लगभग दो घंटे में मोटर से यहाँ आसानी से पहुँचा जा सकता है।

प्राचीनकाल में कोपिया जिसका पुराना नाम अनुपिया था एक अत्यंत समृद्धशाली नगर था। यह मल्ल राज्य की राजधानी थी। और अपने आसन्नानों के लिये विशेष रूप से प्रसिद्ध थी। कहा जाता है कि अभिनिष्क्रमण के पश्चात् भगवान् बुद्ध सर्वप्रथम इसी स्थान पर ठहरे थे और यही पर उन्होंने अपने राजकीय ऐश्वर्य के चिह्नों का परित्याग करके भिक्षु के वस्त्र स्वीकार किए थे। तत्पश्चात् जैसा हमें ब्रुद्धचर्या से पता चलता है महाश्रमण गौतम ने लगभग एक सप्ताह कोपिया के आसन्नान में विश्राम कर के बिताया था।

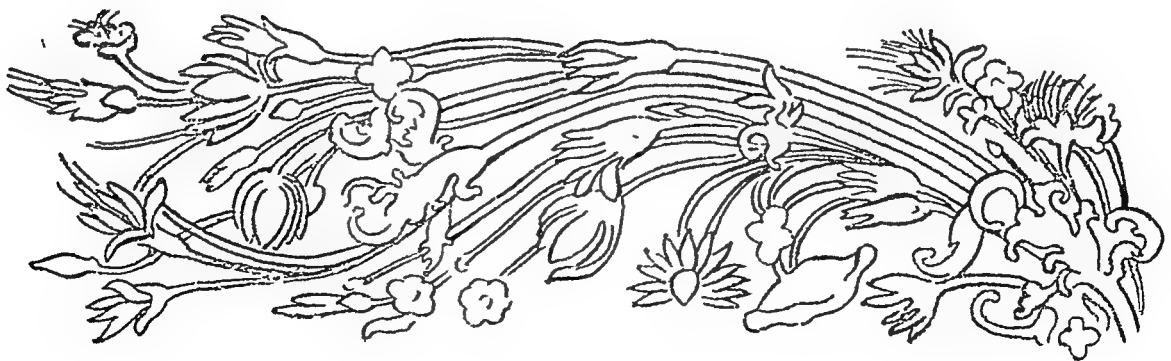
कोपिया का महत्व आज भी वहाँ के खंडहरों से भली-भाँति जाना जा सकता है। इसके ढूह का क्षेत्रफल लगभग ३।४ वर्गमील है। और इसकी ऊँचाई आसपास की सतह से लगभग ६० फुट होगी। सारा का सारा टीला ईंटों और उसके टुकड़ों से छाया पड़ा है। इनमें सब से बड़ी ईंट आकार में २४" × १८" × ३" है। अन्य स्थानों की खुदाई से ज्ञात हुआ है कि इस नाप की ईंटें

मीयवालीन प्रासादों और घरों में लगी जाती थी। इससे अनुमान किया जाता है कि इस स्थान पर भी निश्चय ही मीयवाली की कुछ इमारतें रही होंगी। दूह के बीचोबीच में एक भाग के चिह्न मिलते हैं जो कम से कम २० फुट चौड़ा है। पश्चिम की ओर एक वर्तुलाकार स्मारक दिखलाई पड़ता है जो संभवतः स्तूप का अवशेष है। मवाना आदि के चिह्न भी स्पष्टरूप से दृष्टिमात्र होते हैं। दूह में प्रतिवर्ष बहुत से मक्के मिट्टी की मूर्तियाँ आदि वस्तुएँ प्राप्त होती रहती हैं। मग से प्राचीन मक्के जो यहाँ से मिले हैं वे चाँदी की आहन मुद्राएँ हैं। यह भारत की मग में प्राचीन मुद्राएँ हैं और इसी पूर्व की तीमरी शताब्दी तक प्रचलित थी। इनके अतिरिक्त अयोध्या, कोमल, पाचाल, आदि प्रदेशों के और बुधाय राजाओं के मक्के भी बहुतायत से मिलते हैं (चित्र १)। इस स्थान से प्राप्त मिट्टी की मूर्तियाँ मक्का की समवायिन हैं। अर्थात् ई० पू० की तीमरी शताब्दी से ई० मग की चौथी पाँचवीं शताब्दी की हैं। ये दोनों प्रकार के बनाई हुई अर्थात् हाथ से गड़ी हुई तथा लोहों में ढाली हुई मिलती हैं। मयुग की भाँति के भी कुम्हार शृंग और बुधाय वाल में वहाँ आकर बने हुए विदेशियों की मूर्तियाँ बनाने में पड़ें। कारण इन प्रकार के विदेशियों के बहुत से मग हमें यहाँ से मिलते हैं। (चित्र २ में ७)।

दूह के पूर्व की ओर एक आयताकार मैदान है जो आसपास की सतह में लगभग २० फुट ऊँचा है। यह अनन्त रंग के छाटे-बड़े शीशों के टुकड़ों, शीशों की गुरियाँ, क्वाटम् के टुकड़ों से (चित्र ८) आच्छादित है। इन सब वस्तुओं की देखकर अनुमान होता है कि इस स्थान पर प्राचीनवालों में शीशों का वाग्मना था जहाँ शीशों की वस्तुएँ बनाई जाती थी। ऐसा प्रतीत होता है कि यहाँ के लोग क्वाटम् की गलाह और नदी के तट से उसे छान कर शीशा बनाने थे। मिट्टी के बर्तनों में जो घड़ियाँ नुमा होतें थे, शीशा गलाया जाना था। इन बनाने के ऐसे बहुत से टुकड़े प्राप्त हुए हैं जिनके माप उनमें गलाया हुआ अनन्त रंग तथा अवस्था का शीशा भी (चित्र ९) चिपका हुआ है। शीशों के गल जानेपर उनमें रंग मिश्रित जाता था। यदि टुकड़ा के निरीक्षण से पता चला है कि कभी-कभी यह रंग सब जगह एक-सा नहीं मिल पाना था जिसके कारण यही तो हल्ला और यही गहरा हो जाता था। कुछ ऐसे शीशों के पदक या लटकन भी मिले हैं जिनमें रंग धाव में भरा गया है, अर्थात् बनाने के समय उनपर खाँचदार नक्काशी की गई थी और बाद में वे सब ऊपरी रंगों से (चित्र १०) अलंकृत किए गए थे। थोड़ा-थोड़ा शीशा जमाकर झावे का पुट बनकर यहाँ के लोग शीशों की मोटी-मोटी सिल्लियाँ भी तैयार करते थे। इस प्रकार की एक सिल्ली जो उस स्थान से प्राप्त हुई है, वजन में लगभग १॥ मग है। इसकी नाप लगभग १८" × १२" × १२" है। उसे सुदर रूप देने के लिये शीशों से अन्तर बट्टी (पालिश) कर दी गई है।

किंतु इन सारी वस्तुओं से भी अत्यधिक विचित्र वस्तु जो कोपिया के शीशा ढालनेवाले कारीगरों ने बनाई थी, वह एक प्रकार की अत्यंत छोटी-छोटी गुरियाँ हैं (चित्र न० ११)। ये गुरियाँ ह और इनमें पिरोना के लिये छेद होता है। कभी-कभी यह छेद इतना छोटा होता है कि सरलता से दिखाई नहीं पड़ता। इनकी चमक-दमक, सुडौलपन, सुदर बनावट, आदि अवर्णनीय हैं। इनमें से बहुत सी तो ऐसी हैं जो जापान और जर्मनी से इस देश में आनेवाले पोत से भी अधिक छोटी और सुंदर हैं। उनकी सुंदरता के अतिरिक्त इन शीशों की गुरियों का विशेष महत्व इस बात में है कि इनसे हमको यहाँ से प्राप्त शीशों की सामग्री के बाल का पता चलता है। सन् १९४८ में

वस्ती जिले में ही कोपिया से ४० मील दूर पिपरहवा नामके गाँव में श्री देवी ने एक स्तूप खोज निकाला और उसकी खुदाई की। इस स्तूप की सतह से उनको एक बड़ी सी पत्थर की मंजूषा मिली थी। इस में एक छोटा सेदाखड़ी का वर्तन रखा था जिसके भीतर मोती, चाँदी, सोने के अनेक प्रकार के छोटे-छोटे आभूषण तथा भगवान् बुद्ध के अस्थ्यवशेष रखे हुए थे। उन्ही वस्तुओं के साथ कुछ थोड़ी सी बिल्कुल ऐसी बनी हुई झीनी गुरियाँ भी मिली थी जिनका वर्णन ऊपर किया गया है। सेदाखड़ी वर्तन के ऊपर पाली भाषा में तथा ब्राह्मी लिपि में एक लेख उत्कीर्ण है जो विद्वानों के अनुसार भारतीय भाषा का प्राचीनतम लेख है और जिसका काल लगभग ई० पू० ५वीं शती है। पिपरहवा के स्तूप के तह से प्राप्त झीनी गुरियो को कोपिया से प्राप्त गुरियों से मिलान करने पर हमें दोनों के रूप-रंग, बनावट, आकार-प्रकार, आदि की अकथनीय समानता मिलती है, जिसके कारण हम निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि ये दोनों एक ही काल की होंगी और इनके बनाने-वाले भी एक रहे होंगे। पिपरहवा से प्राप्त गुरियाँ उक्त लेख के अनुसार २५०० वर्ष प्राचीन हैं अतः उनकी समकालीन होने के नाते कोपिया की गुरियाँ भी उस काल की होनी चाहिए। वस्तुस्थिति यह है कि पिपरहवा की गुरियाँ भी कोपिया में ही बनी थी तथा उस काल और स्थान की अत्यंत प्रसिद्ध वस्तु होने के कारण श्रद्धालु भक्तों ने उन्हें यहाँ से ले जाकर उसी प्रदेश में केवल ४० मील की ही दूरी पर स्थित पिपरहवा के स्तूप में भगवान् बुद्ध के शरीर-धातु के साथ स्थापित किया था। भारतवर्ष में अनेक प्राचीन स्थानों से हमें शीशे की गुरियाँ मिलती हैं किंतु अभी तक उनका काल किसी प्रकार निश्चित नहीं किया जा सकता है। कोपिया से प्राप्त शीशे की वस्तुओं की महत्ता इसी काल में है कि हम इनके निर्माण का काल निश्चयपूर्वक निर्धारित कर सकते हैं। इसके अतिरिक्त भारतवर्ष में इतनी प्राचीन शीशे की उद्योगशाला के अस्तित्व का प्रमाण भी पहली बार इन्ही वस्तुओं द्वारा हमें मिला है।



वापिया



फोटो १



फोटो २



फोटो ३

कोपिया



फलक ४



फलक ५

मोपिया



फलक ६-ब



फलक ६-ख

कोपिया

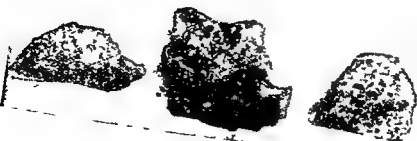


फलक ७

बोपिया

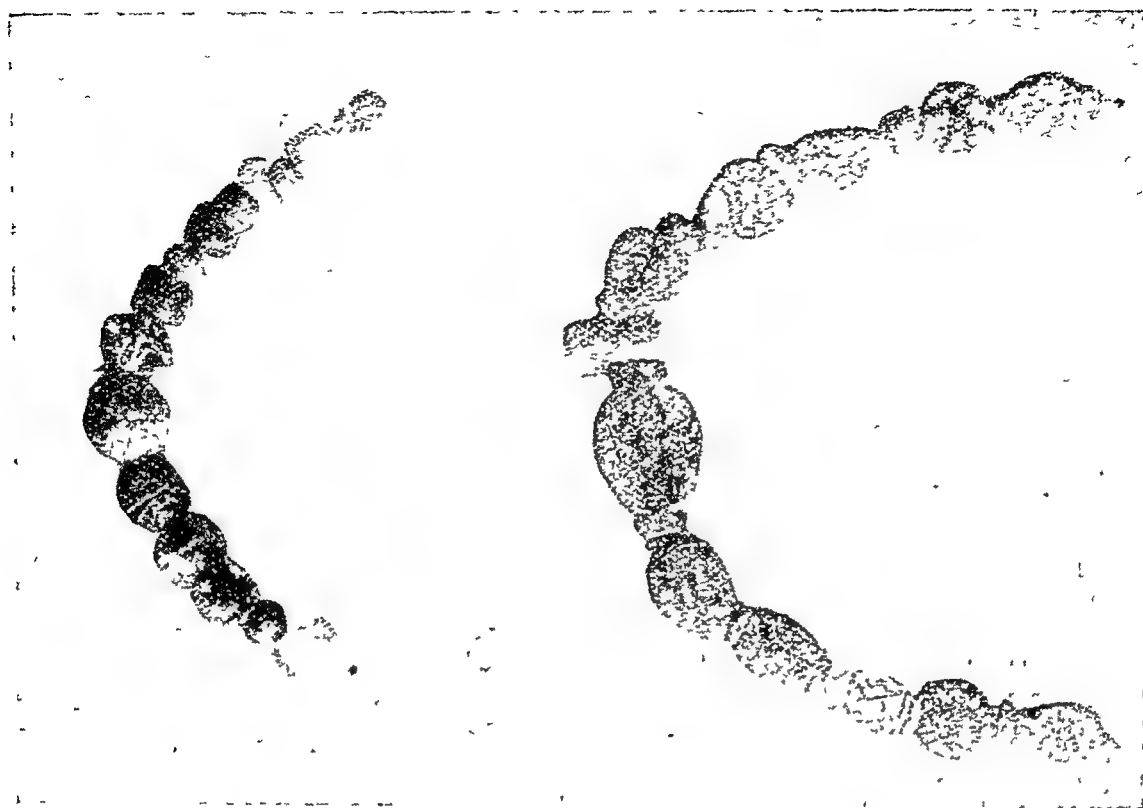


फलक ८

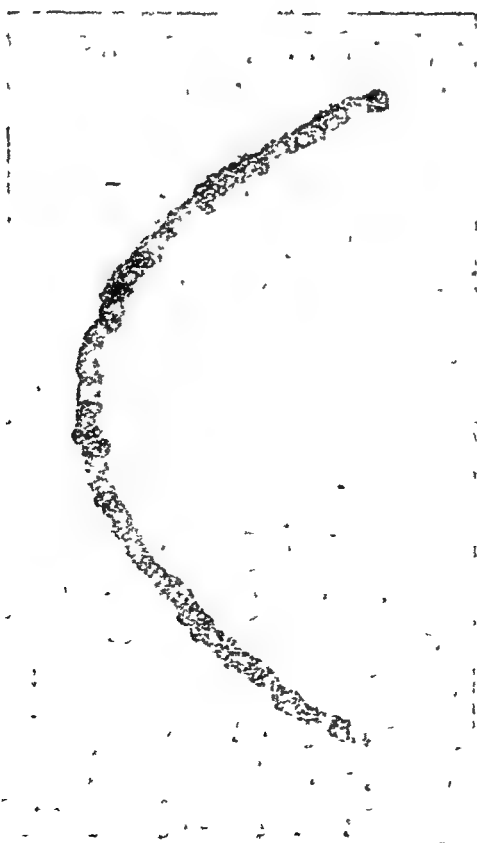


फलक ९

कोपिया



फलक १०



फलक ११

श्री संपूर्णानंद जी का चिद्विलास

रामेश्वर सहाय

यों ता थीं संपूर्णानंद जी राजनीतिज्ञ, साहित्यगार, पत्रकार, ज्योतिषविद्, विमानवेत्ता, अध्यापक तथा लेखक प्रभृति न जाने क्या-क्या हैं, पर हमारी दृष्टि में प्रकृत्या वे दार्शनिक हैं। उनकी रचनाओं के अध्ययन में पता चलता है कि उनका मन जितना दार्शनिक विषयों में रमता है, उतना अन्य विषयों में नहीं। दार्शनिक विषयों का विदग्धपण करने समय उनकी लेखनी अपने समुद्र स्वाध्याय की समय गतिमत्ता में पाठकों के मन-मस्तिष्क पर छा जाती है। उनके निर्यास में प्रतीक्ष्य दान, बड़े स्वारस्य के साथ आस्य दानों के मन का समर्थन करने हैं। अन्य दानों में यह बात ऐसे कही जा सकती है कि उनके दार्शनिक निबन्ध एवं ग्रंथ प्रतीक्ष्य दर्शनों के सहयोग से लाभ उठाए हुए आस्य दान विनोदना गाकर मन को जीवन की निमित्त समस्याओं का समाधान करनेवाला समयतम एवं पूणतम साधन मिद्ध करने हैं। यह है उनकी विनोदता। समीक्ष्य ग्रंथ पर कुछ लिखने के पूर्व हमें यह देखना है कि लोग सामान्यतः प्राच्य एवं प्रतीक्ष्य दानों का अध्ययन किस प्रवृत्ति में करते हैं? इस प्रश्न के उत्तर में यह बात बिना 'ननु' 'नच' के कही जा सकती है कि प्राच्य दान विनोदना भारतीय दान का अध्ययन तो भोग, पुरुषार्थ, साधन साति इत्यादि की उपलब्धि की प्रवृत्ति में किया जाता है और प्रतीक्ष्य दान का अध्ययन बुद्धि-परिमाजन के लिये। यह उत्तर प्राच्य और प्रतीक्ष्य दानों के अध्येताओं की सामान्य अध्ययन प्रणाली को दृष्टि में रखकर दिया गया है। यदि कोई विशेष प्रवृत्ति लेकर उक्त दानों का अध्ययन करना हो, तो यह बात अपवाद कोटि में ही ग्रहण की जायगी।

इन एकांगी अध्ययन-प्रणाली का श्री संपूर्णानंद जी ने घोर विरोध किया है। उनका कहना है कि दर्शनों के इसी एकांगी अध्ययन ने उनके पवित्र नाम को कलङ्कित किया है और डाल दिया है उनकी दुष्ट यश-शक्ति पर अकम्प्यता का आविर्भाव। "चिद्विलास" के पूर्व-शोधिका स्वरूप अपने 'जीवन और दान' नामक ग्रंथ के सवध में वे कहते हैं — 'विचारणीय मनुष्य के सामने ऐसी बहुत सी समस्याएँ आती हैं, जिनको सुलझाए बिना वैयक्तिक और सामूहिक जीवन का ठीक ठीक निर्वाह नहीं हो सकता। समस्याएँ नयी नयी हैं इसलिये इनके सवध में प्राचीन काल में लेकर इस समय तक उद्भूत से मत प्रतिपादित किए गए हैं। उपर्युक्त पुस्तक में इनमें से मुख्य-मुख्य बना का

दिग्दर्शन करा दिया गया था। इनमें से कौन-सा समीचीन है अर्थात् व्यापक रूप से हमारे सब प्रश्नों का उत्तर दे सकता है इसका निर्णय पाठक पर छोड़ दिया गया था। यद्यपि कोई भी पाठक पुस्तक देखकर मेरे स्वारस्य का कुछ-कुछ अनुभव कर सकता है। (“चिद्विलास” की भूमिका पृष्ठ १)।

इस उदाहरण को पढ़कर जैसा विद्वान् लेखक ने स्वयं लिखा है, प्रत्येक समझदार व्यक्ति बिना किसी कठिनाई के यह अवश्य अनुमान कर सकता है कि उक्त ग्रंथ का उद्देश्य जीवन और दर्शन में सामंजस्य स्थापित करना है। इन पक्तियों के लेखक को यह बात अच्छी तरह ज्ञात है कि साधारण लोग ही नहीं, बड़े-बड़े लोग, असाधारण विद्वान् तक दर्शनो को जीवन से असंपृक्त मानते हैं। लाख समझाने पर भी उनकी समझ में यह बात नहीं आती कि जीवन और दर्शन सहचर हैं।

हर्ष है, श्री संपूर्णानंद जी ने अपनी प्रौढ़ लेखनी से इस भ्रम के मूल को एकदम उखाड़ फेंका है। इसी उद्देश्य को लेकर “चिद्विलास” की रचना हुई है। इस बात को स्पष्ट करते हुए श्री संपूर्णानंद जी उक्त ग्रंथ की भूमिका में लिखते हैं :—“दर्शन का यह महत्त्व है कि वह ज्ञान और जीवन के सभी अंगों पर प्रकाश डालता है। उसका संबंध विचार के ऊँचे से ऊँचे और व्यवहार के नीचे से नीचे स्तर से है। यह थोड़े से पंडितों के वाग्युद्ध की सामग्री नहीं है। दर्शन, जगत को समझने और उसको उन्नत बनाने का श्रेष्ठतम साधन है।”

इन वाक्यों पर थोड़ा विमर्श करना चाहिए। सभी विचारशील व्यक्ति इस बात को जानते हैं कि मानव-मस्तिष्क की सूक्ष्म गवेषणा के फलस्वरूप ही दर्शन का आविर्भाव हुआ है। यहाँ प्रश्न उठता है कि मानव-मस्तिष्क ने यह गवेषणा क्यों की? क्या बुद्धि के विनोद अथवा व्यायाम के लिये कदापि नहीं। यह कौन नहीं जानता कि जीवन विविध जटिल ग्रंथियों से जकड़ा हुआ है। जटिल ग्रंथियों की कोई इयत्ता नहीं। सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, पारिवारिक आदि न जाने कितनी जटिल ग्रंथियाँ हैं, जो समष्टि एवं व्यक्ति-जीवन के अभ्युदय-पथ में पग-पग पर रोड़ा अटकाती हैं। कहना न होगा कि जीवन को यह तनिक भी प्रिय नहीं। अतः यह उनसे मुक्ति पाने के लिये चिरकाल से प्रयत्न करता आ रहा है। यही दर्शनो की उत्पत्ति का कारण है। जब जीवन के जटिल ग्रंथि-जाल को छिन्न-भिन्न करने के लिये ही दर्शनो का आविर्भाव हुआ है, तब उससे असंपृक्त कैसे है? यह बात कुछ और स्पष्ट रूप में ऐसे समझी जा सकती है कि जो जीवन के गर्भ से संभूत हुआ, उसकी गोद में जिसका पालन-पोषण हुआ और अंत में उसीकी विस्तृत कर्म-भूमि में जिसने तारुण्य पाया, वह उससे (जीवन से) पृथक् रह भी कैसे सकता है?

जो समाज, दर्शन को जीवन से पृथक् मानता है उसे उपालंभ देते हुए श्री संपूर्णानंद जी अपने “जीवन और दर्शन” नामक ग्रंथ में बहुत ही ओजस्वी शब्दों में कहते हैं :—

“यदि कोई समाज दर्शन को केवल परीक्षार्थियों और श्मशान की ओर एक पाँव बढ़ाए हुए बुड़ो का पाठ्य विषय बना देगा और वैयक्तिक तथा सामूहिक जीवन को राग, द्वेष और हित-संघर्ष के आधार पर चलने देगा, तो उसे एक दिन इसका दंड भोगना पड़ेगा। भारत को दर्शन ने नहीं गिराया—भारत के गिरने का कारण यह हुआ कि उसका दर्शन थोड़े-से पंडितों और

संपूर्णानन्द अभिनन्दन ग्रन्थ

साधु-समासियों के पठन-पढ़ाने का विषय रह गया। जमा देन के जीवन से कोई सबब नहीं रह गया। हमलिये देन निर्गम शरीर की भाँति बिदेसी रीति नीति और मर्त्यता के सामने फिर गया और दान भी हान्यास्वद बन गया। जो दानात्मिक विचार स्फूर्ति नहीं दे सकता, जो अमरमर्यादा को मतोष का नाम देकर अपनी इतिकर्मव्यवस्था मानता है, वह शब्द-जाल मात्र है जो पैसा या प्राणा के नाम से धन दे दिया के सामने फिर झुकाए खड़ा रहता है। उनके मूढ़ में "अमर वस्तु" बोधा नहीं देता। जीवन को सुदृढ़ दानात्मिक आधार पर न खड़ा करने का भोषण परिणाम आज पाश्चात्य जगत् में देन पड़ रहा है।

उपलब्धित पत्रियों दान और जीवन के मध्य को अच्छी तरह स्पष्ट कर देती हैं। अतः एतत्प्रय में अत्र और अधिक लिखना अनावश्यक है। यहाँ तब तो आलोच्य ग्रन्थ के उद्घोषात्-स्वरूप उसकी बहिरंग चर्चा हुई, अतः उसका कुछ अंतरंग परीक्षण करना चाहिए।

आलोच्य पुस्तक तीन खंडों में विभक्त है — आध्यात्मिक, ज्ञानवैद्य और धर्मवैद्य।

आध्यात्मिक में दान दान्य का विषय, ज्ञान और सत्य, प्रमाण, पान में तर का स्थान, दानात्मिक पद्धति, निदिध्यासन, दिव्य और वाक् शीपका के अनर्गल यहाँ ही विद्वत्ता के साथ अपेक्षित विषयों का विवेचन किया गया है। द्वितीय खंड अर्थात् पान वृद्ध, ग्रन्थ की आत्मा है। इसमें विषय-जाल, मन-अमूर्ति, आत्मा, नानात्व का भूतपान, नानात्व का प्रमाण, नानात्व का सर्वोच्च, शीपका में बहुभूत विद्वान् ने अपने गभीर पारिचय का जो परिचय दिया है, वह दर्शन-जगत् की अमूल्य निधि है। भगवान् शंकराचार्य ने निमित्त प्रपञ्च की मायिक सिद्ध किया है। उनके विचार के अनुसार माया प्रपञ्च मन-अमूर्ति है। हम जिन वस्तुओं को नेत्रों से देखते हैं, वे मन-अमूर्ति हैं — मन की वस्तुता है। यहाँ नहीं, स्वयं मन ही मायिक एव अमूर्त है। उनसे मिलते ही उसकी गहरी दृष्टि स्वयं ध्वस्त हो जाती है। इस बात की विद्वान् ग्रन्थ प्रणेता ने आधुनिक वैज्ञानिक अपेक्षों से लान उठान हुए ऐसे सिद्ध किया, जैसे वदार्थिन् पढ़ते निर्भी नी विवेचन ने नहीं।

कहना न होगा कि आज का युग वदार्थिन् है। अतः यदि आज कोई बात प्राचीन पद्धति से समझाई जाती है, तो वह व्यर्थ या समझी जाती है। अतः प्रमत्तता के साथ यह बात कहनी पड़ती है कि आज के विद्वान् प्रिय मस्तिष्क का श्री संपूर्णानन्द जी ने अपने तर्कों में पूर्ण आध्यात्मिक कर दिया है। प्राज्ञ शक्ति में गहरा मन को विज्ञान-मनन बनाने का श्रेय, निम्नदेह श्री संपूर्णानन्द जी को प्राप्त है, इस दानात्मिक जगत् वदार्थिन्-वदार्थिन् विमूढ नहीं कर सकता।

आलोच्य ग्रन्थ में श्री संपूर्णानन्द जी ने गहरा मन के समझ अगो वा ऐसा व्यावहारिक और वदार्थिन् रूप प्रस्तुत किया है, जिसकी उपादेयता की ओर कोई भी विचारणीय व्यक्ति आह्वित हुए बिना नहीं रह सकता।

जगत् में जितनी भी, त्रिपाएँ ईश्वर की जानी हैं, उनका एक वर्तनी होना है। इस सर्व-स्वीकृत शब्द के अनुसार हमारे मानस में जो वाजना, आवासा एव भक्ति-मर्यादा प्रवेष्टाएँ स्फुरित होनी हैं, उनका एक कृताहाना चाहिए। वह वीन हो सकता है? विवेक उत्तर देता है — "न"। इसी प्रकार शरीर प्रभृति वस्तुओं की "मर्यादा" बहनेवाग वीन है? "न"। यही आत्मा है।

इस संबंध में श्री संपूर्णानंद जी कहते हैं :—“आत्मा” मैं है, और सब कुछ वासना, संकल्प, संवित, प्रत्यक्ष, शरीर “मेरा” है। “मेरा” घटता-बढ़ता रहता है। शरीर छोटे से बड़ा होता है, उसका कभी-कभी अंगच्छेद हो जाता है। जगत् में व्यवहार से, शिक्षा से, मनन से, ज्ञान में वृद्धि होती है वयो-भेद तथा बाहरी परिस्थितियों के भेद से वासनाओं के रूप बदलते रहते हैं, जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति में शरीर और चित्त की अवस्था एक सी नहीं रहती, परंतु इन सब परिवर्तनों के बीच में “मैं” ज्यो-का-त्यो रहता है, इसमें कोई वृद्धि-ह्रास या परिवर्तन नहीं होता।”

विश्व के अनेक दार्शनिकों ने अपने-अपने ढंग से आत्म-स्वरूप को समझाने का प्रयत्न किया है, किंतु मेरी समझ में श्री संपूर्णानंद जी का ढंग सरलतम एवं सुगमतम है। प्रायः देखा गया है कि बड़े-बड़े दार्शनिक भी गूढ़ विषयों का प्रतिपादन करते समय उलझ जाते हैं, किंतु चिद्विलासकार में यह बात नहीं। उसके शब्द-प्रति-शब्द सुलझे हुए हैं।

हमारी समझ में “चिद्विलास” की सब से बड़ी विलक्षणता है, कला और सौंदर्य का दार्शनिक विश्लेषण। वैसे तो, जैसा हमने पहले कहा है, आलोच्य ग्रंथ नव्य शैली में शंकर मत की सुबोध व्याख्या करता है। पर इस बात में वह उससे भी आगे जाता है। शंकराचार्य ने ही नहीं, विश्व के दूसरे दार्शनिकों ने भी कला और सौंदर्य को दर्शन से पृथक् माना है, किंतु तत्त्वतः बात ऐसी नहीं है। कला अंतर की सरस अभिव्यजना है। सौंदर्यानुभूति का यह तादात्म्य स्थायी नहीं होता, पर जितने समय तक रहता है उतने समय तक वह आध्यात्मिक साधना-जनित तादात्म्य का सवर्णी-सा रहता है। “सवर्णी-सा” कहने का स्पष्ट अभिप्राय यह है कि पूर्ण सवर्णी तो नहीं होता, किंतु प्रभूतांश में उससे मिलता-जुलता है।

विज्ञान-जगत् में अभिनव आविष्कारों के आविष्कर्ताओं का तादात्म्य भी सौंदर्यानुभूति की कोटि का ही है। वे भी बहिरनुभूति से अपने को पृथक् करके ही ‘अंतर-सागर’ में डूबते हैं, और फलस्वरूप कोई रत्न साथ लाते हैं। इस प्रकार कलाकार, दार्शनिक एवं विज्ञानवेत्ता तीनों ही तादात्म्यानुभूति करते हैं। इस दृष्टि से तीनों की क्रियाओं में सामंजस्य स्थापित हो जाता है।

विद्वान् ग्रंथकार ने सौंदर्यानुभूति पर अपना विचार व्यक्त करते हुए इस प्रकार लिखा है :—

“यहाँ तो सौंदर्यानुभूति के विषय में केवल इस बात पर जोर देना है कि उस अवस्था में मनुष्य अपने को भूल जाता है। द्रष्टा की दृश्य के साथ तन्मयता हो जाती है और दर्शन मात्र रह जाता है। जितनी तन्मयता होती है, उतनी ही गहरी सौंदर्यानुभूति होती है। सौंदर्य की यही कसौटी है कि वह चित्त को एकाग्र कर सके। अनुभूति कुछ तो द्रष्टा पर निर्भर करती है, कुछ दृश्य पर। द्रष्टा अपने को जितना वासना-शून्य करता है उतनी ही उसको सौंदर्य की अनुभूति होती है।”

सच्चे कवि और कलाकार की व्याख्या करते हुए विद्वान् लेखक ने सौंदर्यानुभूति के प्रकरण में ही आगे जो अधोलिखित वाक्य लिखे हैं, वे विशेष मननीय हैं—

“देखने वाला अपने साधारण जीवन से ऊपर उठ जाता है, भौतिक जगत् का कुछ अंश पीछे छोड़ देता है, उसको ऋत और सत्य की कुछ झलक मिल जाती है, नानात्व का कुछ उपरास

सपूर्णानन्द अभिनन्दन ग्रन्थ

हा जाता है, उस एक पदार्थ से थोड़ा-बहुत तादात्म्य प्राप्त हो जाता है जो सब का मूल है। वह लग भागवान हैं जिनको यह अनुभव प्राप्त होता है। एकाग्र बार स्यात् सब को ही ऐसा हो जाता है परन्तु किमी किमी का जमाना यह सिद्धि प्राप्त होती है। ऐसा अनुभव बहुत देर तक नहीं रहता, परन्तु जब तक रहता है, तबतक चित्त एक अपूर्व उन्मासमय अवस्था में रहता है। जो लोग अपने इस अनुभव को दूसरा तब पहुँचाने की क्षमता रखते हैं, वही कवि, और बरगवार कहलाने के पात्र हैं।

हमने ऊपर जो विचार व्यक्त किया है, उद्धृत पंक्तियाँ उसका स्पष्ट भाष्य करती हैं। प्रस्तुत मौदयानुभूति के प्रमग में हमें स्वभावतः गीता के विभूतियोग की स्मृति आती है। उस प्रमग में भगवान् ने कहा है —

“यद्यदाभूतिमत्तत्त्व धीमद्गजिनमेव वा।
तत्तदेवावगच्छ वममतेजोऽगमममवम् ॥”
(गीता० अ० १० श्लोक ४१)।

अर्जुन, जो वस्तुएँ वैभव विदिष्ट श्री-युक्ता या ओजपूर्ण हैं, उन्हें तुम मेरे तेज के अंग से उत्पन्न समझो। यह श्लोक “असाधारण मौदय” की ओर ध्यान आकृष्ट करके सौंदर्य-जटा की स्मृति दिलाता है। हमारी समझ में गीता के विभूति-योग का कोई दूसरा तात्पर्य नहीं है, केवल सौंदर्यानुभूति द्वारा सौंदर्य-जटा का साक्षात्कार करना है। इस सत्र में मननशील प्रपचार की निम्नलिखित पंक्तियाँ विशेष ध्यानार्ह्य हैं —

“जो किमी भी वस्तु के प्रति अपने को उस अवस्था में डाल देता है उसको उस वस्तु का यथावत् अनुभव तो होता ही है अर्थात् उसे वह सब मविष्य तो प्राप्त होने ही है, जो अन्यथा त्यक्त रहने है, वृद्धि को उसमें वह गतिविधि मूनिमनी देव पड़ती है जो जगत् को परिचालित करती प्रतीत हो रही है।”

इस प्रकार बला और सौंदर्य के दार्शनिक विश्लेषण के पदवात् श्री सपूर्णानन्द जीने धर्म और शिक्षा के विषय में भी सारगर्भित विचार व्यक्त किए हैं। यथास्थान उनका उल्लेख नीचे दिया जायगा।

बाज का निमित्त धर्म को ममज के हारम एवं अधोगति का प्रमुख कारण मानता है उसकी दृष्टि में धर्म, भ्रम में फँसाने वाला एक जाल है। विद्वान् दार्शनिक ने इस भ्रात घारणा का पूरा निराकरण कर दिया है। धर्म का लक्षण बनलाने हुए श्री सपूर्णानन्द जी कहते हैं — “जो धर्म, निष्काम होकर यज्ञ-भावना से किया जाय, जिस धर्म से जीव-जीव में अमेद की वृद्धि हो, वह धर्म है। इसी प्रकार वे धर्म के अंग पर प्रकाश डालते हुए आगे कहते हैं — “पाथक्य, विषमता, शोषण, उत्पीड़न का निरंतर विरोध करना और सौहार्द, सहयोग, विश्व-समृद्धि तथा ऐश्वर्य-मूलक सिद्धि के लिये उद्योग करना धर्म का अंग है।”

ये पंक्तियाँ इतनी स्पष्ट हैं कि स्वयं अपनी व्याख्या कर रही हैं। यदि कोई भी विचारशील व्यक्ति इन पर ग़ौर मान से विचार करेगा, तो वह इनकी सार्वभौमता एवं उपादेयता से अवश्य प्रभावित

निवृत्त होगा। शिक्षा के संबंध में प्रज्ञा लेखक ने ऐसी महत्त्वपूर्ण बात कही है, जो सर्वदा स्मरण रखने योग्य है। नानात्व और पार्यव्य को मिटाकर जो ज्ञान, एकत्व की ओर ले जाय, वस्तुतः वही शिक्षा है। इस सारगर्भित लक्षण के अनुसार धर्म और शिक्षा का जो उदार एवं अनाविल रूप श्री सम्पूर्णानंद जी ने हमारे समक्ष रखा है, उस पर हमें विशेष विचार करना चाहिए। क्या ही अच्छा हो कि शिक्षा-शास्त्री श्री सम्पूर्णानंद जी के एतत्विषयक विचारों को लक्ष्य में रखकर शिक्षा-साहित्य की रचना करें।

“चिद्विलास” में योग का अनुपम स्थान है। विद्वान् ग्रंथ-प्रणेता का यह ध्रुव मत है कि योग के बिना आत्म-साक्षात्कार नहीं हो सकता। वस्तुतः है भी बात ऐसी ही। बिना अविद्यावरण के हो किसी प्रकार भी आत्म-साक्षात्कार संभव नहीं और अविद्यावरण तब हट सकता है, जब चित्त-वृत्तियों का निरोध हो जाता है। महान् साधक महर्षि पतंजलि ने अपने “योग दर्शन” में “योगश्चित्तवृत्ति-निरोधः” अर्थात् चित्त-वृत्तियों के निरोध को योग कहा है। उन्होंने वृत्तियाँ, पाँच बतलाई हैं। प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा एवं स्मृति। इन्हीं वृत्तियों का निरोध योग है।

जब स्थूल कार्यों के संपादन में भी चित्त की एकाग्रता की नितात आवश्यकता होती है तब सूक्ष्मतम आत्म-स्वरूप के साक्षात्कार के लिये तो वह अनिवार्यतः अपेक्षित है ही। योगियों ने चित्त की पाँच अवस्थाएँ बतलाई हैं :—क्षिप्त, विक्षिप्त, मूढ, एकाग्र, निरुद्ध।

साधक को चित्त की इन पाँचों अवस्थाओं के पथ से होकर गमन करना पड़ता है।

वेदात शास्त्र-प्रणेता महर्षि व्यास ने भी “तत्त्व-दर्शनाभ्युपायो योग” अर्थात् ‘तत्त्व-दर्शन’ के उपाय को योग कहा है। कुछ विवेचकों का विचार है कि साध्य मार्ग अर्थात् ज्ञान-मार्ग में योग की आवश्यकता नहीं है; केवल अविद्या को दूर करने की आवश्यकता है। किंतु यहाँ यह प्रश्न उठता है कि अतत अविद्या दूर कैसे होगी? बिना किसी प्रयत्न, साधन अथवा अभ्यास के तो वह दूर होने से रही। इसी प्रयत्न या प्रक्रिया का ही नाम तो योग है। महर्षि पतंजलि ने चित्त-निरोध के प्रकरण में स्वयं कई उपाय बतलाए हैं। अतः यह बात निर्विवाद है कि अविद्या-आवरण हटाने के लिये जो भी क्रिया की जायगी, वह योग की व्यापक परिभाषा के अंतर्गत अवश्य आ जायगी। कारण, उपर्युक्त परिभाषा के अनुसार चित्त-वृत्तियों के निरोध का ही नाम तो योग है। एक बात अवश्य है, “योग-दर्शन” में चित्त-वृत्तियों के निरोध के जो उपाय बतलाए गए हैं, वे अत्यंत उपादेय एवं विधि-विशिष्ट हैं।

महर्षि शांडिल्य ने अपने प्रख्यात ग्रंथ “भक्ति दर्शन” में भक्ति एवं ज्ञान दोनों ही साधनों में योग की अनिवार्य आवश्यकता बतलाई है।

कापिल सांख्य शास्त्र में भी “अभ्यासाच्च वैराग्याच्च” अर्थात् “अभ्यास” और “वैराग्य” के द्वारा दुःखत्रय की “अत्यंत निवृत्ति” मानी गई है।

यदि साध्य दर्शन के उपरिलिखित सूत्र पर ध्यान दिया जाय, तो उसमें प्रयुक्त “अभ्यास” एवं “वैराग्य” दोनों ही योग-प्रक्रिया की व्यापक परिधि में अंतर्भूत हो जायेंगे।

नपूणानन्द अभिनन्दन ग्रन्थ

इस प्रकार योग की महत्ता प्रशस्यमान है।

योग के मन्त्र में प्रत्यक्ष ने अश्रित वाक्या में जो विचार व्यक्त किया है, वह विनोद ध्यान है —

‘नास्त्य वा प्रसार जगत् वा प्रसरम् है, योगाभ्यास उभवा प्रति प्रसारम् है।’ गुद रक्षा पर अविद्या के कारण जा पड़े पड़ गए हैं, उनको उत्तरोत्तर हटाने पुनः स्वरूप-प्रतिष्ठित होना ही योगी का उद्देश्य है।’

इन वाक्यों द्वारा योगाभ्यास और योगी के उद्देश्य पर जो प्रकाश डाला गया है, वह आज के नव प्रिय व्यक्ति के अन्तर के ध्यान को मिटाने में पूर्ण क्षम है। किमपिपमन परम्।

निवृद्ध, विन्मूत होना जा रहा है, अतः जब हम दूसरा उपमहार करने हुए इतना और कहना चाहते हैं कि ‘चिद्विलास’ एक अमर दानिज कृति है। वह जीवन के भौतिक एवं आध्यात्मिक दानों की पत्ता पर देदीप्यमान प्रकाश डालता है। उसका अन्तर्गत श्री मपूणानन्द जी के निरवगाहीन गभीर एवं व्यापक गाम्भिर्यालोकन का अमृतोपम नवनीत है।

एक बात आगे। ग्रन्थ के उपोद्घात में श्री मपूणानन्द जी ने एक अनुच्छेद लिखा है — ‘लोक दानिज में वयस्किन और आमर्षित घम्भ, भदाचार वा स्वरूप पूछते हैं। वह जानना चाहते हैं कि मत्त्व क्या है? कम की अच्छाई की क्या परम् है? धामिज आचरण के पक्ष में हेतु क्या है? आज दानिज का राजनीति और अर्थनीति, दृष्ट-विधान और निष्ठा के मन्त्र में समझ देना होगी और माग दिखलाना होगा।’ हम निम्नोक्त यह कह सकते हैं कि “चिद्विलास” में इस बात का पूर्ण निवार किया गया है। हमारी समझ में दान-व्याप्त्यम में श्री मपूणानन्द जी की यह अवलोकन देता है। ‘चिद्विलास’ के पढ़ने के पश्चात् अतः म मूत्र से यह वर्यम निम्न हो जाता है —

‘फिरमासकी इज नाट ऐन इटैनेचुअर परमूट वट टेडिक्टेट लाइफ’

विश्वात्मा

राधाकमल मुकजी

मानव-समाज में नैतिक नियमों की व्यवस्था तथा मर्यादा की स्थापना के लिये सकेतों और प्रतीकों का अवलंबन अनिवार्य है। भाषा, तर्क और सकेतों के अभाव में, मनुष्य इतनी नैतिक और बौद्धिक उन्नति कभी न कर सकता जितनी आज कर सका है। सूक्ष्म विचार तथा रचनात्मक कल्पना से उत्पन्न सामाजिक आदर्शों और प्रतीकों से मनुष्य की जो विवेकवृत्ति बनती है उसीके द्वारा उसका नैतिक जीवन ढलता और नियंत्रित होता है और वही उसे समाज की मर्यादा के अनुसार अपनी परिस्थितियों पर नियंत्रण रखने में समर्थ बनाती है। सभ्यता की आदिम अवस्था में मनुष्य ने ऐसे आदर्शों और प्रतीकों की सृष्टि की थी जिन्हें वह स्वतः पूर्ण मानकर उनमें श्रद्धा रखता था। वह भाग्य या नियति, अनंत कारण-परंपरा तथा कर्मफल में विश्वास करता था जिससे सामाजिक वैषम्य एवं अत्याचार से उत्पन्न आंतरिक द्वंद्वों से उसे मुक्ति मिलती थी। इसी प्रकार देव-दया तथा ईश्वरीय अवतारों में विश्वास करने के कारण व्यापक सामाजिक उथल-पुथल के समय उसे वांछित नैतिक अवलंब प्राप्त होता था। आदर्श, रूढ़ि और धर्म की बाह्य कठोर सत्ता ही मनुष्य के हृदय में अंत-चेतना बनकर बैठ जाती है, किंतु पुनः जब अंत-चेतना से इनका विकास होता है तब लोग उसे दिव्यदर्शन अथवा अंत-प्रेरणा से प्रादुर्भूत मानते हैं। इसमें कोई सदेह नहीं कि किसी जाति में सत्ता या पैगवरो पर उतरी हुई मानवनीति या धर्म की इलहामी किताब अथवा स्वर्गीय विधान, भयानक परिस्थितियों में भय, चिंता आदि के बीच उस जाति को दृढ़ नैतिक अवलंब देता और उसका बौद्धिक परितोष भी करता है।

यह सत्य है कि फ्रायड का कहना था कि धर्म विज्ञानयुग के पूर्व का एक भारी भ्रम है और जब मनुष्य प्रकृति की शक्तियों और जीवन की परिस्थितियों को ठीक-ठीक समझकर जीवन को भय और चिंता से मुक्त बनाने में समर्थ होगा तब यह भ्रम दूर हो जायगा। परंतु पीछे, उसके मानसिक क्रियाओं के एकमात्र नियामक के रूप में सुखदुःख के सिद्धांत के त्याग तथा मृत्यु-भावना के सिद्धांत के पोषण से, मानसोपचार पद्धति में धर्म और नीति की पुनः प्रतिष्ठा हो गई। मानस-चिकित्सा में मनुष्य के आंतरिक निरोधों पर विजय पाना आवश्यक है और इसलिये सुखदुःख की भावना

मे आगे बटकर उसकी मृत्यु भावना को प्रभावित करना पड़ता है। यह एक नैतिक आवश्यकता है। इसके अतिरिक्त कभी-कभी रोगी की अहङ्गति की मरम्मत के कारण चतुर में चतुर मानस चित्रित भी उस प्रभावित करने में अममय हो जाता है। तब उस प्रभावित करने के लिये उनकी उन्नत सुखालसा को मंद करना, उनके अहङ्कार का नत करना—उसकी धममुद्धि को जगाना पड़ना है। इस प्रकार मानस चिकित्सा में प्रतीक, आदेश तथा धार्मिक और नैतिक प्रक्रियाएँ साथ-साथ चलती हैं और वे रोगी के स्वास्थ्यशक्ति के लिये अनिवार्य हैं। धार्मिक और नैतिक आदर्शों तथा उनके द्वारा बने हुए संस्कारों में प्रत्येक वाक्यशक्ति में मनुष्य का दैनिक जीवन अधिक अवशूण एक अनुभव की दृष्टि में अधिक समृद्ध हो जाता है। परन्तु आदर्शों और नियमों को मनुष्य पर प्रत्यक्ष एवं पूर्ण मान देने के कारण गीर्ण हो नैतिक भावना सकीर्ण हो जाती है। तब मनुष्य का विकासशील तात्त्विक मन केवल धार्मिक आदर्शों अथवा धर्म के दार्शनिक ढाँचे पर ही आश्रय रखने चुप नहीं बैठता, प्रत्युत वह इच्छातृप्तिमय पूर्ण समृद्ध जीवन की कामना के साथ-साथ एक नवीन नैतिकता तथा उच्चतर गुणा एवं अनुभवा की आकांक्षा करने लगता है।

मनुष्य जगत्-ज्यो सम्मिलित होना जाता है तथा-तथा व्यक्तिगत तथा भिन्न-भिन्न वर्गों का वणिष्ट्य और महत्त्व बढ़ता जाता है और उनके भिन्न-भिन्न उद्देश्यों और आदर्शों को अपना लेने के कारण पीढ़ियों में आध्यात्मिक संस्कारों के रूप में चले आते हुए पुराने सामाजिक आदेश और प्रतीक छिन्न-भिन्न होकर भिन्न-भिन्न अनेक आदर्शों और प्रतीकों का रूप धारण कर लेते हैं। आधुनिक मनुष्य संसार का मनुष्य देखता है कि न केवल उसके परंपरागत धर्म और संस्थाएँ तथा उनके उद्देश्य और मान तुलाएँ निरंतर बदलती जा रही हैं, प्रत्युत उनके वे सामाजिक आदर्श और परंपराएँ भी टूटती जा रही हैं जिन्हें वह पूज्य, आदर्य तथा विधि का विधान मानता था। इस प्रकार आधुनिक मनुष्य मानव अपने व्यक्तिगत और सामाजिक-वणिष्ट्य तथा जीवन के उच्चतर तत्त्वों के लिये अपनी जातु रत्ना के बावजूद अपने परिवर्तनशील समाज में किसी नैतिक अवलोकन से संकष्टा वंचित है।

कई प्रकार की सामाजिक प्रवृत्तियों ने आधुनिक मनुष्य मनुष्य की नैतिक निरवज्ञता को बढ़ा दिया है। एक दूसरे में निबट संघर्ष करनेवाले प्रारम्भिक वर्गों और संस्थाओं का ध्यान अब ऐसे मिश्र और परीत वर्गों और संस्थाओं ने खो लिया है, जिनमें व्यक्तिगत मनुष्य दूर पड़ जाते हैं। जीवन की क्षिप्र गति ने प्राचीन आदेश, प्रतीक, सदसद्विचारे तथा नैतिक भावना का नष्ट कर दिया है, परन्तु इनके स्थान पर असीमित नए आदर्शों, प्रतीकों आदि का विधान नहीं हो पाया है। दूसरे, धार्मिक, आध्यात्मिक और राजनीतिक प्रक्रियाओं के कारण व्यापारिक का विस्तार जगद्-व्यापक हो गया है। एक महाद्वीप में दुर्भिक्ष, महामारी या राजनीतिक उथल-पुथल का प्रभाव दूसरे महाद्वीप पर भी अनेक प्रकार के नक्का के रूप में पड़ता है। विश्व में पाछ, सैनिक और वच्चे भाल की कमी तथा यातायात में वायुमय और रेडियो द्वारा होनेवाली सन्धि के कारण राष्ट्रा में अश्रुतपूर्व अन्त्यायापेक्षिता हो गई है। मिश्र वर्गों का आकार विश्वविस्तृत हो गया है। फिर भी मनुष्य न अब तक सार्वभौम धार्मिक नियंत्रण अथवा विश्व शासन-तन्त्र का निर्माण कर पाया है और न उस विश्व चेतना का विकास कर सका है जिसके बिना मनुष्य विज्ञान शक्ति के हाते हुए भी सभ्यता नष्ट हो जायगी। इस कारण पुनर्यवस्था के लिये आवश्यक मानव अपने उन मिश्र समूहों—आर्थिक या राजनीतिक दलों या स्वतंत्र राज्यों—से अधिकाधिक घिपकता जाता है जिनका निर्माण औद्योगिक प्रक्रिया के प्रार-

भिक अवस्था में हुआ था और जो आज की विस्तृत तथा अन्योन्याश्रित अर्थ-व्यवस्था एवं राजनीति में उतने ही बेकार है जितने प्रारम्भिक मौलिक-वर्ग। वह अपनी पूर्वकालीन वर्ग-वृत्तियों एवं सामाजिक महत्वाकांक्षाओं को इतना कसकर पकड़े हुए है कि सामाजिक आदर्शों और प्रतीकों में कोई इस प्रकार का बड़ा परिवर्तन संभव ही नहीं होता जो किसी विश्व-व्यवस्था में व्यक्तिगत तथा सामाजिक शांति के लिये आवश्यक है।

एक ओर तो, मनुष्य में अभूतपूर्व व्यक्तिवैशिष्ट्य प्रकट हुआ है। आज के औसत श्रेणी के मनुष्य तथा गेटे, गांधी या अइंस्टीना के बीच का अंतर उससे कहीं अधिक है जितना विगत युगों में औसत मनुष्य तथा सामंत या मुखिया के बीच होता था। आधुनिक मनुष्य के विकास का क्षेत्र अत्यंत विस्तृत एवं सर्वथा उन्मुक्त है। परंतु प्रतिकूल सामाजिक और सांस्कृतिक परिस्थितियाँ प्रायः उसके विशिष्ट गुणों और शक्तियों को कुचल देती, या फिर उसे समाजविरोधी अनुचित मार्गों पर लगा देती हैं। चाहे सदसद्विवेक हो या व्यापक प्रेम और दया की भावना अथवा सौंदर्य या पवित्रता की दृष्टि—मनुष्य के सभी विशिष्ट गुणों और शक्तियों का पोषण, पल्लवन और विकास समूह या समाज के ही द्वारा, हुआ करता है। परन्तु आज के युग में, प्रतिभावानों की बात छोड़िए, औसत से कुछ ही ऊँचे मनुष्य को भी, अपनी व्यक्तिगत शांति और सफलता की उपलब्धि में अपने वर्ग या समूह की सहायता नहीं मिलती। दूसरी ओर ऐसे मिश्र और परोक्ष वर्गों द्वारा जिनमें वैयक्तिक सबंध छिन्न हो गए हैं, मानवीय वृत्तियों की केवल आगिक तुष्टि होती है। तिसपर भी वे वर्ग मनुष्य के व्यक्तिगत जीवन पर भी आघात करते हैं और अनेक के मन-स्वातंत्र्य को भी नष्ट कर देते हैं जो मानवता के लिये आधुनिक विज्ञान तथा जनतंत्र की विशेष देन है।

वर्तमान सभ्यता का यह विश्वास प्रतीत होता है कि व्यक्ति के नैतिक आचरण की उपेक्षा कर के भी आदर्श समाज की रचना की जा सकती है। आज के समष्टि समाज में व्यक्ति की स्थिति केवल यंत्र के पुर्जे की-सी रह गई है। व्यक्ति केवल विचारहीन, विश्वासप्रवण एवं कलहप्रिय, समूह का प्राणिमात्र रह गया है। उसकी समझ में उसका समूह या वर्ग ही उसके आहार, मैथुन, आरोग्य, मुक्ति—उसकी सभी आवश्यकताओं की पूर्ति करेगा। आधुनिक पश्चात्य बहु-जनतंत्र और सर्व-जनतंत्र दोनों ही व्यक्ति के अधिकारों की उपेक्षा करते हैं और व्यक्ति का स्थान बड़े बड़े वर्गों, दलों और संस्थाओं को देते हैं। बरद्याव कहता है—“उन्नीसवीं और बीसवीं शती में मनुष्य का आदर्श अत्यंत अस्पष्ट, प्रायः लुप्त हो गया है। जब यह मान लिया गया कि मनुष्य सामाजिक परिस्थितियों का परिणाम है, तब समाज का ही आदर्श उसका आदर्श हो गया।”

इवर प्राच्य संसार विचारशील, मुक्त और सामान्य विश्व-मानव का आदर्श उपस्थित करता है। भारत का आदर्श कर्मयोगी मुक्त पुरुष (जीवन्मुक्त और बोधिसत्व) है। मुक्त पुरुष अपने को विश्व के सुख, शान्ति और सौंदर्य के मूर्ध्म प्रतिरूप या प्रतिबिम्ब के रूप में अनुभव करता है। उसका स्वपूर्णता का आदर्श वह पुरुषोत्तम है जिसे गीता में भगवान का विश्वरूप कहा है और जो संपूर्ण व्यक्त विश्व में व्यापक, सब जीवों की अंतःचेतना है। यह रूपक मात्र नहीं है। मनुष्य विश्व के चराचर समाज में अपना आत्मविस्तार करके, प्रेम और सेवा द्वारा समस्त प्राणियों में आत्म-वन् अनुभूति कर के ही सच्चा आत्मज्ञान प्राप्त कर सकता है। प्रेम, दया, सहानुभूति, विनय

इत्यादि श्रष्ट गुण निम्नवर्गीय मनुष्य में आयायन और अहंमुख जाते हैं। जीवनमुक्त या रोषिमत ममान्याता नहीं होता। वह प्रायः अचूकवाहक एव जयाजय की भावना में रहित होता ही कम में प्रवृत्त होता है। अतः जीवन और समाज के प्रति उसका भाव सदाहीन, पूरा और समरस होता है। ज्ञातमृत गीता में कहा है—“मृत वही है जो अपने को जगत के समस्त प्राणियों के भीतर देखेवाला, अहिंसाएव तथा सदा जीवा के हित में रहता है।” इसी प्रकार अन्ध का प्रसिद्ध दाग निराध्यवादी श्रमजाली ईश्वर तथा सदा जीवों की एवता पर और देख-हुए लिखता है—“ईश्वर ने कहा है कि मेरा मेवम इमंशये मेरे निरुद्ध आना चाहता है कि मैं उसे अपना मित्र बनाऊँ, और जब मैं उसे अपना मित्र बना लेता हूँ तब मैं उसका बान, नास और जीभ बन जाता हूँ।” यह अन्ध का एक मय की याद दिलाता है जो उपनिषद् और गीता में अनेकवार दोहराया गया है।

पूर्वीय जातिमा में जीव-मुक्त विद्वत्पुरुष का आदा अद्वार के जाद्व को दूरकर मनुष्य की चेतना तथा भावमोमा के विस्तार में महायव होता है। महायानी दागनिब कवि आमग का कथन है—“प्राणिया के प्रति रोषिमत्त का प्रेम विव्व का एक महान् आस्वर्ष है। अथवा, यह कहता ठीक नहीं, श्योवि रोषिमत्त के लिये तो आम और पर अभिष है, मय जीव उर्मावे रूप है।” निरुद्ध के मपूण साहित्य में विद्वत्-प्राणिनी परणा का बैसा स्तुतिगान नहीं न मिलेगा जमा महायानी कवि मसायामी राजकुमार दानिदेन की उक्तिमा में मिलता है—“जिमहे द्वाग हमारे भीतर रुद्ध के पणा का उदय होता है तत्त्वतः प्रत्येक प्राणा के हृदय में निधमान है। इस कारण प्रत्येक प्राणी आदर का पात्र है। रुद्ध जीवों के हनु अपने शरीर को यानना देन और नरक में भी जाते हैं। इन हनु हमें अपन बुर म बुरे सनु का भी हित ही करना चाहिए। उद्ध के प्रसादाथ आज मैं ही मैं सबभावेन विद्वत् का मेवम उतता हूँ। यदि विश्वरसा को इसमें प्रसन्नता हो तो जनममुदाय अपने परा में मेरा मित्र कुछ कर मेरा अत कर जले।” इस प्रकार वरणावान पुरष का आदग प्राच्य दंगा में तर्क गतादियों में त्याग तथा दान-दया की भावना जगता रहा है। चीन में आज दिन तत्तः प्रविष्य गीसा नव-दीप्तिन मिथु रोषिमत्त होने की प्रतिना करते हैं और उमरो बाद में उनवे गिष्य उन्हें ‘ता-युग’ या महारोषिमत्त कहकर सरोषित करते हैं।

यूरोपीय मभ्यता उई भिन्न भिन्न मभ्यताओं के मिश्रण में बनी है। यूनानी रामी समाज में विवेकशील राजनीति पुरष के आदग का प्रासाय था। ईसाई मत ने मध्यकाल में वहाँ आश्रमवासी मन पुरष तथा राज दरगारी वीर ‘माइट’ का आदग प्रस्तुत किया, जिनमें से एक का प्रभाव सदा आ गिर्जापरी में था और दूसरे का जनता पर। नव-जागरण-काल में मुर्चि और मुनुद्धि मय मनुष्य का आदग मानने जाया जिसका जीवन यूनानी मभ्यति, तथा एशिया में व्यापार द्वाग प्राप्त मन, दोना से सपन्न था। फिर उन्नीशवा शती में पूजोवादी उद्योगवाद की प्रथम अवस्था में अथवादी मनुष्य का आदग प्रस्तुत हुआ। हाँकि के सदा में इसके दो रूप हुए—एक तो स्वाधीन, स्वतन्त्र विचारशील अथवादी मनुष्य जो मित्र के दशन का मार तत्त्व है, और दूसरा पराधीन, विचार-स्वातन्त्र रहित अथवादी श्रमिक, जो मायम के दशन का मार है। हाँकि के ही मतानुसार पूर्ण मनुष्य के रूप में ये दोना ही लभक है। इसके परचात्त तीसवीं शती में पूजोवादी उद्योगवाद की द्वितीय अवस्था में अतिव मनुष्य के आदग का पीछे हटना पना और श्रमिक का मनुष्यपुष या वगपुष के रूप में

विशेष महत्त्व प्रदान किया गया। यह समाज के लिये एक नया जीव है जिसने अपनी परंपरागत प्रकृति को त्याग दिया है तथा जो समाज और समार की शांति के लिये बहुत भयावह है।

यह लक्ष्य करने योग्य है कि बहुत बड़े मानवतावादी डॉस्टाएफ्स्की ने अपने “शिगालोविज्म” में समूह-मानव तथा समष्टि-(वर्गरहित) समाज के अत्याचार और भ्रष्टाचार का अनुमान इस प्रकार पहले ही कर लिया था कि “इसमें बुद्धि, विज्ञान और शिक्षा का स्तर नीचा कर दिया गया है। महान् मस्तिष्कों की इसमें कोई आवश्यकता न रहेगी। या तो वे निर्वासित कर दिए जायेंगे या मार डाले जायेंगे। गुलामों में समानता होनी अनिवार्य है। एकत्र मे स्वतंत्रता और समानता कभी नहीं रही, परंतु इस समूहत्र मे तो समानता निश्चय रहेगी। यही “शिगालोविज्म” है। ससार में जिस एक वस्तु का अभाव है वह है अनुशासन।” फासिज्म और नाजिज्म की पराजय के बाद भी इस शिगालोविज्म का आदर्श अभी जीवित है। इसका कारण यह है कि समूह-मानव संघर्ष, क्रांति, अधिकार और अधिनायकत्व के आदर्श में ही उल्लास का अनुभव करता है।

जैसा समाज होता है वैसे ही उसके आदर्श होते हैं। श्रेणीरहित समूहवद्ध समाज के आदर्श सदा चिंता, भय, घृणा और आक्रमण की ही मूलवद्ध वृत्तियों को अभिव्यक्त करते हैं। धार्मिक तथा परंपरागत आदर्श इनसे भिन्न हैं। वे आदिम प्रवृत्तियों की नहीं, वरन् प्राकृतिक एवं स्थायी भावों तथा एक जटिल प्रकार के भावविकास और भावतुष्टि की अभिव्यक्ति हैं, जिनका लक्ष्य शक्ति और अधिकार नहीं वरन् मानव-पूर्णता है। परंतु अब ये आदर्श अनुदिन वर्धमान वृहद् मानव-समुदायों की कल्पना तथा कर्मभावना को जगाने में असमर्थ हो गए हैं।

यदि मानवजाति तथा उसकी संस्कृतियाँ ऐसे प्रतीकों और आदर्शों का आधार लेकर जीती हैं जो केवल काव्यगत रूपक नहीं वरन् सर्वश्रेष्ठ नैतिक और आध्यात्मिक तत्त्वों से निर्मित होते हैं, तो आज के समूह-मानव का सामाजिक आदर्श निश्चय ही पूर्णपुरुष—नैतिक, आध्यात्मिक, दिव्य या विश्वपुरुष—का आदर्श होगा। आधुनिक मानव ने अपूर्ण प्रतीकों और आदर्शों के अवलंबन के फल स्वरूप जितना पतन देखा है उसका ध्यान कर वह आज अपेक्षाकृत अधिक पूर्ण आदर्श की खोज में है। पूर्णमानव के आदर्श में केवल अर्थपर मानव की स्वतंत्रता और कर्मोत्साह के अथवा समूह-मानव की सहयोग-भावना तथा दृढ़-संघटन-शक्ति के ही तत्त्वों का होना आवश्यक नहीं है; उसमें श्रेष्ठ नैतिक और आध्यात्मिक गुण भी होना चाहिए। प्रार्चान् ऋषि-मुनि या विश्वपुरुष या बुद्ध के आदर्श में ये गुण निहित थे। परंतु आज तो महासमाज या वृहत्-समाज के प्रभाव, माया और आकर्षण ने पूर्ण-पुरुष के आदर्श को नष्ट कर दिया है।

आज यत्र तथा सघटन की वेदीपर समूह-मानव के व्यक्तित्व तथा श्रेष्ठ गुणों का जो वलिदान हो रहा है उसे रोकने का एक ही उपाय है। वह यह कि मनुष्य का नित्य का आर्थिक जीवन और अनुभव, उसका नैतिक कार्यक्रम, शिक्षा और अनुशासन, सब उसके व्यक्तित्व को पूर्ण बनाएँ। उसका जटिल सामाजिक जीवन जो कृत्रिमवर्गों में पृथक्-पृथक् विभक्त है उसे संयुक्त एवं सतुल्य कर उसको गतिशील आध्यात्मिक पूर्णता एवं स्वतंत्रता प्रदान की जाय। व्यक्तिगत और सामूहिक जीवन की कठोर और यात्रिक जड़ता और तदुत्पन्न भय, घृणा, चिंता और निराशा—ये

पूण नरित जीवन के विनाश के माग में मग गे उड़ी जायए ह। दम काण्य समूह-मानव का उद्धार उमरे सामाजिक जीवन के प्रत्येक क्षेत्र—घर, पड़ोस, मंदिर, मसजिद, मस्जिद, राजनीति दल—में उसका संपूर्ण अंतर्करण के शोधन या पुनर्निर्माण द्वारा प्रारंभ करना होगा। परंतु ऐसा होना तब तक संभव नहीं है जब तक हमारे अनुकूल समूह या वर्गों का पुनर्गठन न हो, तब ही जनता समूह अपनी सामाजिक दशा के लिए एकता, विधि, विधि और व्यक्ति के उठाए नियंत्रण को उपाय का अवलंबन करने से बढ़ते प्रेम और सेवा का माग न अपनाए। समूह-मानव का जाति और सामाजिक संघटन आकार तथा शक्ति में दिन-दूना गति-चौगुना बढ़ता ही जा रहा है, परंतु ध्यान रहे कि सर्वांगीण दिशा में यह वृद्धि मानव के संप्रेषण गुणों का विनाश करने वाली है। समूह-मानव का उद्देश्य राजनीति और जाति-शक्ति-संग्रह होने के कारण उसके द्वारा केवल मानव पुष्टि का विनाश ही शक्य है। मनुष्य या नहीं। आज जनेक उच्च-गुण-वापक व्यक्ति समाज में सहयोग पूरा समर्थन जीवन अथवा सदाचार एवं सद्गुणों के उत्पन्न का अनुभव करने में अपने का अंतर्गत पा रहा है। वह आज ही नैतिक और आध्यात्मिक बल के सहारे एक-दूसरे का जीवन व्यतीत कर रहा है। दूसरी ओर जो लोग समूह और सत्ता के पुनर्गठन के बाप का भार उठाने के स्वयं किसी प्रकार के नैतिक या मानसिक परिवर्तन का अनुभव करने में असमर्थ रहे हैं। वे केवल इच्छा नृत्तिमय समूह मानव का ही निर्वाचित प्रतिष्ठा या प्रतिनिधि मात्र हैं।

ता, समूह-मानव के उद्धार के लिये, उसे पूरा, नैतिक, आध्यात्मिक या विश्वमानव के रूप में परिणत करना होगा और स्वाध्यायों का सर्वांगीण समाज के स्तर तक उठाना होगा। दाना का यह विकास एक दूसरे का माध्यम होगा। परंतु चांगिन दृष्टि, एक नैतिक विनाश की अविनाशिकि के लिये समस्याओं और समस्या के संघटन में अधिक परिवर्तन अपेक्षित है।

इस प्रकार का दिशा-निर्देश में विनाश की आवश्यकता है। एक ही स्वाध्यायों का पूरा समाज के स्तर में परिणत करना शक्तिमय त्याग-समृद्धि, सामाजिकता, आत्मपूजा और मानवता की ओर विकास। यह उद्देश्य ही जा रहा है कि विश्व मानव के आदर्श में, जो आज के समूह-मानव का चिन्तन उठा है, अनुभव रीति में चरितार्थ होता है। दूसरे, व्यक्ति और वर्गों के परस्पर प्रेम, सामाजिकता और उत्तुष्टाधिकार की भावना पर अवलंबित प्राकृतिक श्रेणी-विभाग की ओर प्रगति। वर्ग-भेदना समाज का एका और दृष्टि का भग्न करनेवाली है परंतु प्राकृतिक श्रेणी-विभाग का व्यवस्था वर्गों और समूहों का परस्पर आश्रय करनी है।

कमानुसार प्राकृतिक श्रेणी-विभाग वह नैतिक या सामाजिक आदर्श है जिसमें भिन्न-भिन्न वर्ग अपनी समृद्धि और सामाजिक कर्मों के महत्त्व के अनुसार समाज के नियंत्रण और प्रसार में सहभागी होना है। इस प्रकार की कमानुसारी स्वाभाविक वर्ग व्यवस्था (या वर्ग विभाग) का नियंत्रण करनेवाले हमारे—नैतिक, उपदेश, कर्मकार, वैज्ञानिक, तत्त्वज्ञ। ये सभी सेवा और त्यागमय जीवन व्यतीत करेंगे। धर्म, दान और समाजशास्त्र का समाज में मग से अधिक महत्त्व होना चाहिए और शक्ति, कर्मकार, दासनिष्ठा, यायापीन बर्तन आदि का स्थान सामन्ताधिकारिया से ऊंचा होना चाहिए। इनके बाद दूसरा स्थान होगा विज्ञान, यंत्रविद्ये, सामान्य आदि का। वर्तमान समय का विचार है कि दैनिक जीवन में विज्ञान की वृद्धि के साथ-साथ भविष्य में विज्ञान का महत्त्व

ज्यों-ज्यों बढ़ता जायगा त्यों-त्यों प्रजातंत्र शासन का स्थान विशेषज्ञों का शासन लेता जायगा—भले ही प्रजातंत्र का वाह्यरूप अखंड बना रहे। ऐसे नेता और विशेषज्ञ जो प्रेम, सौजन्य और न्याय की मूर्ति हों और व्यक्तिगत सुखों के लिये लालायित न हों, समाज के शासन और सघटन के लिये तथा लोक को सामाजिक जीवन और कर्तव्य की शिक्षा देने के लिये सब से अधिक योग्य हैं। नित्य के मतानुसार भी समाज के शिखरस्थ व्यक्तियों को कठोर तपस्यामय जीवन विताना चाहिए। इसका एक सुपरिणाम यह होगा कि सभी श्रेणियों के लोग ऊपर की ओर चढ़ना पसंद नहीं करेंगे। ऐसी व्यवस्था में, उच्च वर्गों में जीवन के उच्चस्तर की वेदी पर सतानों के बलिदान के कारण उत्पन्न होनेवाली कुल ह्रास की समस्या भी नहीं उठेगी। प्रत्युत, प्राकृतिक श्रेणी-विभाग में उच्च वर्गों के विशिष्ट कुलचार के कारण कृत्रिम जन्मनिरोध के बदले ब्रह्मचर्य द्वारा जनसंख्या आर्थिक स्थिति के अनुकूल होगी।

उपर्युक्त दोनों श्रेणियों के नीचे दो और श्रेणियाँ होंगी, एक व्यापारियों की, दूसरी श्रमिकों की। पंचमश्रेणी में अर्ध-सामाजिक या समाजविरोधी अपराधी, गुंडे, वेश्याएँ आदि होंगी।

यूरोप में प्लेटो और अरस्तू द्वारा भावित स्वाभाविक वर्ग-व्यवस्था के संपूर्ण सिद्धांत का, जो कि ईरानी और भारतीय चतुर्वर्ण-व्यवस्था में भी निहित है, मूल स्वाभाविक वर्ग-निर्माण तथा कर्म-व्यवस्था में है। उसमें नैतिक दायित्व के अनुसार भिन्न नैतिक स्तरों की योजना है।

सर्वांगपूर्ण समाज में न तो शक्ति, अधिकार और प्रतिष्ठा के लिये वर्ग-सघर्ष हुआ करता है और न समूहों या वर्गों के पारस्परिक स्वार्थमय उद्देश्यों और कर्मों संबंधी दुर्व्यवस्था ही होती है। समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपना उचित कर्म और स्थान प्राप्त करता है। प्रत्येक वर्ग या समूह को शांति और स्थिरता प्राप्त होती है, क्योंकि उसकी शक्ति और उसके अधिकार उसके सामाजिक कर्तव्य तथा उत्तरदायित्व के अनुसार होते हैं। व्यक्ति अपने ही कर्मों के द्वारा आत्मपूर्णता प्राप्त करता है। यदि वह अपने वर्ग और कर्म को त्याग कर दूसरे वर्ग के कर्म को अपनाना चाहता है तो अपने ही नैतिक प्रतिष्ठा खोता है। उच्च वर्गों के व्यक्तियों की सामाजिक चेतना उन्हें निम्नवर्गों की सेवा में तत्पर रखती है। स्वाभाविक वर्ग-व्यवस्था में प्रत्येक वर्ग के कर्मों का विभाग व्यक्तियों के गुण और स्वभाव के अनुसार होता है। प्राचीन भारतीय समाज-व्यवस्था में प्रत्येक व्यक्ति और वर्ग का स्थान या मर्यादा नियत होती है। व्यक्तियों के स्वभावानुसार उनके कर्म द्वारा उनका वर्ण निश्चित होता है, न कि जाति या रंग द्वारा। चतुर्वर्ण का सिद्धांत ऋग्वेद जितना प्राचीन है और उसका संबंध विश्वपुरुष तथा विश्व-व्यवस्था (ऋत या धर्म) से है। ब्राह्मण ग्रंथों में वर्ण को एक देव कहा गया है “जो अपने स्वार्थ के लिये नहीं दूसरों के निमित्त कर्म करता है।” महाभारत में भी कहा है कि वर्ण-व्यवस्था का कारण जन्म नहीं, प्रत्युत सत्कर्म है। अस्तु। स्वाभाविक वर्ग-विभाग में प्रत्येक वर्ग संपूर्ण समाज के एक अंग के रूप में अन्य अंगों का पूरक होता है और उसमें अधिकार से अधिक महत्व कर्तव्य का, भोग से अधिक सेवा का और पुरस्कार से अधिक त्याग का होता है।

वर्तमान सभ्यता में शांति और व्यवस्था को भग करनेवाला सब से बड़ा कारण यह है कि प्रत्येक व्यक्ति सब से ऊपर की चोटी पर पहुँचने का प्रयास करता है, और प्रत्येक वर्ग भी उस शक्ति और अधिकार के लिये अन्य वर्गों से सघर्ष करता है जो ऊपर की चोटी पर ही सुलभ है।

मण्डानन्द अभिनन्दन ग्रन्थ
 वनमा मानव के नैतिक पतन का कारण यही अनाति तथा जीवन-मय में नेतृत्वात्मा दोड़ है। मर्त्य
 पूण समाज का उद्दिष्ट वैवाहिक दृष्टि है, जिसमें बगल का भी स्वाभाविक विभाग होता है और व्यक्ति-जान समाज
 का एक भाग होता है। व्यक्ति अपने विभिन्न गुण-स्वभाव के अनुसार अपने बगल का भाग ही मर्त्य
 का पूण विभाग होता है। व्यक्ति अपने विभिन्न गुण-स्वभावानुसार निम्न
 तम स्तर से मानवता का हित कर सकता है। भगवद्गीता के अनुसार गुण-स्वभावानुसार तथा समा
 अपने अपने बगल का अनातिन होकर बगल ही पूणता का भाग है। ब्रह्म, मयमोक्ष तथा समा
 नियत विभाग डाक्टर मो० नाथ के विचार भी इसी बात की पुष्टि करने हैं। यह वास्तविक तथ्य
 है कि प्रकृति द्वारा प्रस्तुत विद्वत् में बगल और लक्ष्यों की प्रभुता गति में मनुष्य केवल कुछ को
 ही अपना सपना है और यदि वह गरीबी-गरीबी से मरना आकांक्षित समझकर अपना उन्नत हो
 करता है तो न केवल उसे असमर्थता मिलती है बल्कि उसी जीवन में ऐसी अध्यवस्था उत्पन्न हो
 जाती है कि उसके अनेक भौतिक गुण नष्ट हो जाते हैं। अतः यह निराश्रित करना मनुष्य का प्रथम
 कर्तव्य है कि समाज के एक प्राणी के रूप में अपने परिमित सामर्थ्य के अनुसार तथा समाज में
 अपनी नियत सहायता के अनुसार उभरा लक्ष्य क्या है। बगल के प्रेम का महत्व आधुनिक उपयोगिता
 से बड़ा बढ़कर होता है। बगल एक प्रतीक बन जाता है जिसमें अवश्य से योग्य और पूण जीवन
 व्यतीत किया जा सकता है।

तथा वनमान उत्पादन-प्रकृति में, जब अधिराज और स्वामित्व का उत्पादन का और उत्पा-
 दन का मनुष्य की चिन्तात्मक प्रकृतियाँ ने कोई मरघट नहीं रह गया है, उनके प्रकार की नैतिक
 व्यवस्था हो सकती है? ऐसे नैतिक परिवर्तन के पहिले मनुष्य का प्रकार की औद्योगिक
 प्रगति तथा विद्युत्-शक्ति की आवश्यकता होगी। बगल और लक्ष्यों के व्यक्तिगत स्वाभाविक बुनाव
 की अपना बगल की परिस्थिति में परिवर्तन अधिक वाञ्छनीय और आवश्यक होगा। क्या बड़े-बड़े
 आर्थिक बगल और राजनीतिक दल जो शक्ति और अधिकार के लिए परस्पर संघर्ष कर रहे हैं, अपने
 को एक ऐसे सुसंघटित समाज के रूप में परिवर्तित कर सकते हैं जिसमें प्रत्येक बगल या अधिकार
 उनकी सामाजिक उपयोगिता और उत्तरदायित्व पर निर्भर हो, और प्रत्येक व्यक्ति अपने उचित बगल
 और स्थान पर आनन्द हो।

उद्योगिकी गति के आधुनिक पुरुष का सामाजिक आदर्श चुन चुका, तब उसका स्थान समूह
 मानव के आदर्श ने लिया, यह हम पहिले देख चुके हैं। अब वर्तमान युग में धीरे-धीरे सुसंघटित,
 मनुष्य और विविध व्यक्तिगत नैतिक आदर्श पर जोर देनेवाला पूण विद्वत्मानव का आदर्श
 उत्पन्न हो रहा है। इस विकासक्रम प्रगति में इसके बाद दूसरा कदम होगा—पूण व्यक्ति-व्यक्ति-व्यक्ति
 मानव भाव की हार्दिक और नैतिक एकता का दर्शन। विवादास्पद, नीतिशास्त्र, मनोविज्ञान, असाध्य
 और राजनीति सभी इसी आदर्श को दृढ़ कर रहे हैं। अब स्वाभाविक बगल व्यवस्था के रूप में
 परिणत एक पूण मानव समाज की तात्त्विक एकता को भी स्वीकार किया जा रहा है।

समाज तथा वर्मानुसार चतुर्वर्ण की उत्पत्ति सबकी प्राचीन हिंदू उत्पादन के अनुसार यदि
 में प्रजापति ने यह द्वारा अपने को अनेक प्रजाओं के रूप में विभक्त किया। मनुष्य की सृष्टि के
 साथ साथ उसने बगल और उनके उचित बगल को भी नियत कर दिया। समाज तथा बगल की

उत्पत्ति यज्ञ से हुई। इस प्रकार प्रजापति के यज्ञ द्वारा ही सृष्टि चक्र चलता है। यज्ञ वास्तव में एक प्रतीक है। “अपने कर्ता की ही तरह मनुष्य को यूप वद्ध यज्ञ-पशु की भाँति जीवन और मृत्यु को स्वीकार करना पड़ता है। उसे नाना सवधो में बँधना पड़ता है और अपने भीतर के पशु को आत्मसंयम के यूप में बाँधकर जीवन-यज्ञ में उसकी बलि देनी पड़ती है।” व्यक्ति का यज्ञ उसके तपः स्वाध्याय आदि कर्मों का पालन है। ऐतरेय ब्राह्मण कहता है कि मनुष्य देवऋण पितृऋण और गुरुऋण इन तीन ऋणों के साथ जन्म लेता है। इन ऋणों का मोचन यज्ञ, संतानोत्पत्ति और स्वाध्याय द्वारा होता है। यज्ञहीन मनुष्य संपूर्ण विश्व-व्यवस्था को भंग करनेवाला होता है। वास्तव में वह चोर है, क्योंकि बदले में बिना कुछ दिए ही विश्व के पदार्थों का उपभोग करता है। यह तो ब्राह्मण धर्म हुआ। सामाजिक कर्तव्यों का पालन करने तथा संसार के दुख दूर करने के निमित्त निरंतर कर्मरुद्ध रहना—यह महायान पंथ का बोधिसत्त्व को यज्ञ का आदर्श है। सर्वश्रेष्ठ महायान ग्रंथ ‘सद्धर्म पुडरीक’ में बुद्ध को विश्व के पद्म के रूप में माना गया है। विश्व में अनासक्त होकर भी बुद्ध उसके सेवक है और वे प्रत्येक हृदय में उस पद्म को विकसित करते हैं।

संसार में मनुष्य सत्य, दया, और धर्म के पालन की प्रतिज्ञा करता और निर्वाण प्राप्त करने के बाद वह उसके फल का त्याग कर विज्ञानी के रूप में पृथ्वी पर रहता है। जो धर्म में दीक्षित नहीं है वे उसे नहीं देख पाते। परंतु वह उन्हें देखता और उनकी रक्षा करता है। इस महायान महाकाव्य ने भारत, चीन, जापान और तिब्बत में असंख्य कला-कृतियों को जन्म दिया जिनमें बुद्ध और बोधिसत्त्व की अद्भुत मूर्ति अंकित है। यह है उस आदर्श की प्रेरणाशक्ति जिमने जन-साधारण के बीच से अनेक त्यागी और दयावान उत्पन्न किए।

भारत और यूरप के अतिरिक्त सर्वांगपूर्ण आध्यात्मिक वर्ण-व्यवस्था का दूसरा उदाहरण चीन में मिलता है, जहाँ छः श्रेणियाँ या छः कर्म-विभाग हैं—शिक्षक, विद्यार्थी, सैनिक, किसान, शिल्पी, व्यापारी, अभिनेता-दूत-दाम इत्यादि। इनको परस्पर आवद्ध करनेवाला मिंगफेन का कनफ्यू-शियन आदर्श है जिसके अनुसार यदि प्रत्येक व्यक्ति अपना अन्य से सवध-सूचक नाम जान ले तो वह तदनुसार कर्म करता है और समाज-व्यवस्था दृढ़ बनी रहती है। मिंगफेन नैतिक व्यवस्था द्वारा समाज को एक सूत्र में बाँधता है। वह सम्राट् को दया और जनसाधारण को विनय सिखलाता है। उसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति को अपना ही कर्म करना चाहिए। प्रत्येक के लिये समाज में अपना नाम या पद जानना आवश्यक है जिसके अनुसार न केवल उसके अधिकार और कर्तव्य निश्चित होते हैं, बरन आचार और व्यवहार भी। चीनी नीति-सिद्धांत में जेन अर्थात् पारस्परिक सद्व्यवहार का भारी महत्व है। पिता-पुत्र, राजा-प्रजा, अग्रज-अनुज सभी के लिये जेन का पालन अनिवार्य धर्म है। चीनी नीति-सिद्धांत सामाजिक व्यवहार को विनोद नैतिक नियम का रूप देने का सर्वोत्तम उदाहरण है। परंतु उसमें पारिवारिक सत् संबंध पर जोर अधिक है। भारत में कुटुम्ब की अपेक्षा विश्व-परिवार पर जोर देने का एक विशेष कारण है। यह है दिव्य या ईश्वरीय यज्ञ का तथा प्रत्येक प्राणी में स्थिति विश्वात्मा का आदर्श और प्रतीक, जिनके लिये जनता ने अनेक बार महान त्याग किए हैं। इनकी प्रतिष्ठा आश्रम-धर्म के रूप में हुई—अर्थात् वर्ण या कर्म चाहे जो हो पर वृद्धावस्था में मुनिवृत्ति वारण करने की व्यवस्था की गई, जिसमें समस्त कर्मों का लय सामान्य विश्वधर्म में होना है। तथापि चीनी नीति-विद्वान में भी नाम के परिवर्तन के साथ नामी और उसके

मनसा में भी परिवर्तन के मिद्वान द्वारा विश्ववाद के लिये माग पुनः रखा गया है। वस्तुतः उसमें समाज और विश्व एक दूसरे में पूरक नहीं हैं।

जानी नीतिशास्त्र का अध्यात्मिक भी कहा जाना है परन्तु उपयुक्त आदर्श व द्वारा वह हिन्दू नृत्न या धर्म अथवा ईशान्ती अपा की श्रेणी में आ जाता है। ईशान्ती अपा भी श्रुत या धर्म (विश्व-व्यवस्था) ही है। मन्वन्त गान्धेय नृत्न अर् (नियमन) धातु में निबन्धा है। ईशान्ती नृत्न या ओर्दो इसीमें मन्वन्त तथा विश्व-व्यवस्था के नियामक दिव्य यन्त्र के सूचक है।

भारतीय मृष्टि-व्यवस्था में विद्या, पशु में मनुष्य और मनुष्य में अवतार, अर्थात् नीच में ऊपर की ओर होता है और प्रत्येक अवस्था में जीवन और मन पर दिया यन्त्र की नियामक गति काम करती है। वैदिक कर्म-शास्त्र साहित्य में ऐसा यज्ञ-शास्त्र का विकास हुआ जिसमें यन्त्र का आदि कारण तथा सपुष्प विश्व-व्यवस्था का प्रतीक माना गया। बाद के धार्मिक मिद्वानों में यन्त्र की अपेक्षा नीतिपर अधिन जाग दिया गया। हिन्दू विचारों के अनुसार धर्म केवल विश्व-व्यवस्था ही नहीं सामाजिक और नैतिक व्यवस्था का भी प्रतिष्ठापक है। वह यज्ञ, कर्म और आश्रम का समन्वित रूप है। यन्त्र तत्त्व मनुष्य को कोई ऐसे सामिप्राय तथा परिपक्व ऐतिहासिक प्रतीक न प्राप्त है। जिनमें वह बुद्धि का अवबुद्धिपूर्व प्रवृत्त किया जा सके—अज्ञान, उमड़ी जीवन, मरण, प्रेम आदि की धारणा में एतत् सवर्ग की कोई ज्ञात या अज्ञात प्रतीक न सम्मिलित हो, तत्त्वतः उमड़े सभी व्यक्तिगत कर्म और सामाजिक व्यवहार निरर्थक होंगे। उद्योग प्रथा के बीच पड़नेवाले आधुनिक मनुष्य का किसी मानव प्रतीक या आदर्श के अभाव में कोई नैतिक जीवन ही नहीं है जो उसे निर्मल होनेवाली चिन्ता, निराशा और पराजय में डुबो करे।

यदि विश्वकर्मा या विश्वरूप के यन्त्र का प्राचीन हिन्दू प्रतीक या दिव्य यन्त्र का ईमाई प्रतीक विमान धर्म और यन्त्र में, जो निश्चय परम्पर विरुद्ध हो रहे हैं, फिर वे एतत्ता और समन्वय स्थापित कर सकते हैं? क्या कर्मा के सविभाग की व्यवस्था द्वारा वह परम्पर विरोधी वर्गों और जातियों में एक सूनता का सन्तान है? और क्या वह पिछड़ी जातियों में हाथ मिलाकर चरने के इच्छुक दगा के नैतृत्न के आधार पर विश्व शासन और विश्व महभाग की स्थापना में सहायक हो सकता है? प्राकृतिक कर्म-व्यवस्था के विरोधी अत्याचारी राज्य प्रत्येक युग और समाज में हुआ करते हैं। परन्तु किसी भी युग में प्राकृतिक कर्म-व्यवस्था पर मानव चरित्र का भ्रष्ट करनेवाली और सामाजिक सुगन्धान्ति की नष्ट करनेवाली आज की-सी विपत्ति नहीं आई। समूह-मानव की उच्छ्वलता और अवबुद्धि तथा समाज का भ्रष्टाचार अहंकार, ये संस्कृति के पशु की अवस्था में लिए जा रहे हैं। केवल सामन्तिक धर्म या विश्वास ही इतिहास और समाज में परिवर्तन कर सकते हैं। हृदय का उद्बुद्धि करनेवाला धार्मिक प्रतीक या आदर्श इतिहास की अपेक्षा अधिक सत्य होते हैं। ये हृदय में ऐसी सार प्रवृत्तियाँ और अद्भुत शक्तियों को जगा देने हैं, जो जीवन से हताश अमहाय मानव-बुद्धि का पथ प्रदर्शन करती हैं।

मानव समाज की दृढ़ता के आदर्श के रूप में वगैरहित समूह-समाज उत्पन्न ही असफल है

जितना समूह-मानव का आदर्श, जो व्यक्ति को नीचे की ओर घसीटता है। आज के मनुष्य को त्याग-मय पूर्ण समाज के आदर्श तक ऊपर उठना है जिसमें वर्ग या समूह प्राकृतिक कर्म-विभाग के आश्रित हों और जिसमें शक्ति और अधिकार का वितरण प्रेम और सेवा के अनुसार हो। आध्यात्मिक वर्ण-विभाग में “सब से बड़ा पद सेवक का होता है; उसीका सब से बड़ा कर्तव्य और उत्तरदायित्व भी होता है।” वर्गरहित समाज के साम्यवादी आदर्श में सर्वश्रेष्ठ की लोक के प्रति सेवाभावना का वैसा निश्चय कदापि नहीं, जैसा यज्ञ के हिंदू प्रतीक या बोधिसत्व के बौद्ध आदर्श अथवा दान के ईसाई आदर्श में। प्राकृतिक वर्ण-व्यवस्था में त्याग और सेवा का आधार नर में नारायण की भावना है। मनुष्य कर्मयज्ञ करता है, अर्थात् वह समाज की सेवा द्वारा अपने भीतर की ईश्वर प्रदत्त शक्तियों की ही पूर्णता को चरितार्थ करता है। उसमें वर्णों की मर्यादा उनके सामाजिक या नैतिक उत्तरदायित्व के अनुसार होती है। इस प्रकार वर्ग अपने स्वार्थों के लिये परस्पर सघर्ष नहीं करते, वरन् अपने कर्मों की पूर्णता के लिये यत्नशील होते और इस प्रकार रामराज्य-मुलभ व्यवहितगत और सामाजिक शांति स्थापित करते हैं। प्राचीन हिंदू, बौद्ध, ईरानी और ईसाई, सब के प्रेम और त्याग के आदर्श ऐसे ही हैं।

नीति और धर्मशास्त्र का कर्तव्य है कि मनुष्य और समाज के भाग्य-निर्माण के लिये प्रतीको का उपयोग रचनात्मक मार्गों में करें। आज जब विज्ञान और मनो-विज्ञान प्रतीको का त्याग कर रहे हैं, यही उपयुक्त अवसर है कि नीतिशास्त्र मानव के कल्याण तथा सभ्यता की रक्षा के लिये विश्व-पुरुष और उसके विराट् यज्ञ का महत्व स्थापित करे। भाषा, धर्म, नीति, कला आदर्श और प्रतीक ये सब संस्कृति के भिन्न-भिन्न रूप हैं। ये ही वे साधन हैं जिनके द्वारा मानव-समाज मनुष्य और मनुष्य तथा मनुष्य और विश्व के बीच निरंतर बढ़नेवाली एकता स्थापित करता है। गभीर और व्यापक प्रेम और सहयोग की भावना के लिये मनुष्य का प्रथम साधन प्रतीको और उपाख्यानो की रचना है। ये मनुष्य-जीवन का संभव अतीत तथा भविष्य से जोड़ते हैं। यह मानी हुई बात है कि मस्तिष्क वाले प्राणी केवल भविष्य का ज्ञान ही नहीं रखते, भविष्य का निर्माण भी कर सकते हैं। समस्त देहधारियों में मनुष्य को भविष्य का सब से अधिक स्पष्ट ज्ञान होता है और यह ज्ञान उसे भावी पीढ़ियों के हित के लिये त्याग में प्रवृत्त करता है, जैसा अन्य प्राणियों में नहीं पाया जाता।

अपनी प्रतीक और आदर्श निर्माण करनेवाली शक्ति के ही कारण मनुष्य अतीत और भविष्य दोनों की ओर अपनी दृष्टि पसार सकता है। अपनी इस शक्ति द्वारा वह भविष्य द्रष्टा बन जाता और अपनी देश-काल-विशिष्ट प्राणिमुलभ त्रुटियों पर विजय प्राप्त करता है। जब हिंदू ‘ओम् नमो नारायणाय’ मंत्र का जप करता है या बौद्ध ‘बुद्ध धम्म संघं शरणं गच्छामि’ का उच्चारण करता है तब इस जप और उच्चारण के द्वारा वह केवल एक मंत्र या मत का अंगीकार नहीं करता, वरन् मनसा और कर्मणा सत्य, सौजन्य दया और विश्व प्रेम के प्रति आत्मसमर्पण के पथ पर अग्रसर होता है। मनुष्य आत्मशरण (आत्त सरण) तथा आत्म-प्रकार (आत्त दीप) के लिये ही बुद्ध की शरण जाता है। वास्तव में वह किसी अन्य की शरण न जाकर आत्म पौरुष द्वारा आत्मोद्धार के लिये यत्नशील होता है।

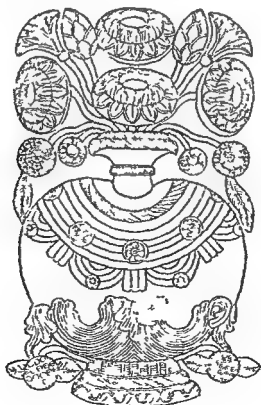
यदि मनुष्य की सामाजिक स्थिति उसे अपने मौलिक गुणों के विनाश तथा आदरा की उपलब्धि का अवसर नहीं देती तो वह स्वभावतः धर्म, दान, बला जादू और प्रतीका का आश्रय लेता है, जो अपने धर्म, मौज्ज्या और दया द्वारा अपनी मकोण और अयत्नमय परिस्थितियों का पुनर्निर्माण करती है। पूर्ण आत्मविस्मृत होकर विश्वात्मा से युक्त होना ही परम गति तथा चरम मध्य है। यह योग बुद्धि, प्रेम तथा उर्म के ऐस्य या समन्वय के आधारित है। विश्वपुरुष या विश्वात्मा के ज्ञान, भक्ति और कर्म के माग विश्व की ही एकता के—एक में अनेक और अनेक में एक के लय के—माग है। व्यक्तिगत तथा सामाजिक सम्बन्धों के समन्वय का यह चरम उक्त है।

"ज्ञात और स्थिर भाव से पथिक निवाण के पथ पर बढ़ता जाता है। वह जानता है जितना ही अधिक उसके चरण क्षण विक्षत होंगे उतना ही अधिक उसका आत्मा शुद्ध होगा।

"उमकी मुग्ध बालसः मदा के लिये नष्ट हो जाती है। इच्छाएँ निर्मूल हो जाती हैं। परन्तु ठहरो गिण्य, अभी एक बात और है। क्या तुम दिव्य वरणा को नष्ट कर सकने हो? वरणा गुण नहीं है। यह सब विधानों का विधान तथा शास्त्रों की शक्ति है। वह अनन्त विश्वात्मा, समस्त पदार्थों के नित्य धर्म का प्रकाश तथा शास्त्रों के प्रेम का विधान है।

"जितना ही अधिक तुम उममें अपने अस्तित्व का लय कर उसमें एकात्म होंगे उतना ही अधिक तुम वरणा रूप बनोगे।

"यही है जय माग, पूरा बुद्धि का माग।"



काल तथा कालमान

अवधेश नारायण सिंह

काल की प्रकृति

देश और काल को लक्ष्य करने की शक्ति प्रत्येक मानव में है। यद्यपि हम सभी लोग काल के अतिक्रमण तथा देश के प्रसार से परिचित हैं तथापि अभी तक न तो काल और न देश ही का कोई ऐसी परिभाषा की गई है जो सामान्य रूप से स्वीकार हो। सभी युगों के दार्शनिकों ने इनकी प्रकृति के सबब में विचार किया है, किंतु उनमें मतैक्य नहीं है। सूर्यसिद्धांत हिंदुओं के प्राचीनतम ज्योतिष ग्रंथों में से एक है, उसके अनुसार काल के दो भेद हैं—

लोकानामन्तकृत्काल. कालोन्य. कलनात्मक. ।

अर्थात् “काल लोगों का अंत करनेवाला है, दूसरा काल कलनात्मक है।” वेदातियों की दृष्टि से काल चैतन्य का ही एक रूप है। शब्दरूप में उसका व्यवहार एक भूमिका के अर्थ में होता है जो हमारे अन्य पदार्थों के ज्ञान का आधार है। उनके मत से चैतन्य से अतिरिक्त काल की कोई पृथक् सत्ता नहीं है।

आइंस्टीन ने यह मत उपस्थित किया है कि काल उसी अर्थ में ‘मान’ है जिस अर्थ में लंबाई, चौड़ाई और मोटाई। भौतिक विश्व में, जब किसी घटना या तथ्य का देश (स्थान) और काल (उससे सद्यः समय) दोनों दिए हो तो वह घटना या तथ्य पूर्णतया विनिर्दिष्ट हो जाता है। देश और काल के इस परस्पर संबंध के विषय में आइंस्टीन के पहले के चिंतकों के विचार बहुत अस्पष्ट हैं। केवल देश ही सत्य का रूप उपस्थित करने के लिये पर्याप्त नहीं है, इस तथ्य को क्लार्क मैक्सवेल ने बहुत पहले स्वीकार किया था जब उसने कहा था—“देश (स्थान) में विभाजक चिह्न नहीं हैं। देश का कोई भी एक भाग किसी भी दूसरे भाग के ठीक समान है, जिसके कारण हम यह नहीं जान सकते कि हम कहाँ हैं।”

आइंस्टीन को प्रवान श्रेय केवल इस बात का नहीं कि उन्होंने काल में मान का गुण होने का अनुभव किया, वरन् इस बात का भी है कि उन्होंने एक पूर्ण या निरपेक्ष मान—प्रकार की गति—की स्थापना की, जो उनके अनुसार सभी परिस्थितियों में अप्रभावित रहता है और जो इस

परिवर्तनशील विश्व में अपरिग्रह्य है। उन्होंने अपने विचार गणित के द्वारा व्यक्त किए और सूत्र निकाले, जिनकी मूल्यना का पिछले दशक में काफी प्रभाव हो चुका है। आज के भौतिक विज्ञान वादियों का यह सामान्य मत है कि आइंस्टीन की स्थापना पूर्ण मूल्य न हो, तो भी उनके अति निकट अवश्य है।

परन्तु आधुनिक दार्शनिक आइंस्टीन के विचारों में महत्त्व नहीं देते। हमारी बगल का क्या है कि 'दश केवल ब्रह्म और व्याख्या का साधन है जो स्वयं ज्ञेय है और जगत का भी ज्ञान ब्रह्म में समाया है। दूसरी ओर, काल न केवल मूल्य है, प्रत्युत ब्रह्म का ही मूल्य है।' अनेक जगह का विचार है कि दश और काल दोनों ही मूल्य के रूप हैं जिनमें दश का स्थान गौण है। उनके मत में "दश-काल का प्रसार दश और आत्मा काल है।" दश का काल में काल के द्वारा उत्पन्न मानना चाहिए। काल चतुर्दशमान नहीं ब्रह्म अन्य तीनों की ही पुनरावृत्ति है।" ब्रह्म के रूप का उन विचारों में तीव्र मनोभर है। उनका कहना है कि "दार्शनिक विचारों के लिये एक निश्चित दश तब काल के ब्रह्म से मुख्य होना आवश्यक है। विचार तथा भाव में काल की तुल्यता का अनुभव करना ज्ञान का द्वार है।" इस प्रकार हम देखते हैं कि समय (काल) की प्रकृति के विषय में दार्शनिकों का मतभेद नहीं है, यद्यपि इसके लिये उनके पास पर्याप्त समय था।

कालमान

व्यावहारिक दृष्टि में काल मापन करने और शुद्धकाल का ज्ञान रखने की रीति जानना अतीव आवश्यक है। परिवर्तन, स्थिति, व्यापक, वरच अस्तित्व के भी समय में हमारे विचारों में काल का अनिवार्य प्रभावित रहता है। इन सब के समय में हमारी धारणाएँ अनुभव की पुनरावृत्ति की सम्भावना पर आधारित होती हैं। आध्यात्मिक विद्या की गति के विषय में यह अनुभव की पुनरावृत्ति होता है। यथा सूर्य उदित होता है, अस्त होता है, फिर उदित होता है और यह क्रम चलता रहता है। सूर्य के दो उदय के मध्य के काल को हिन्दू ज्योतिषियों ने मास दिन कहा है। दो सूर्योदय के मध्य का काल सदा समान नहीं रहता, दिन प्रति दिन उनमें छोटा अंतर पड़ता है। आज हम जिस २४ घण्टे के दिन का व्यवहार करते हैं वह एक वर्ष भर के सात दिन का निकाला हुआ मध्यमान है।

काल का दूसरा मान ऋतुचक्र द्वारा प्राप्त होता है। जब हम 'मोल्ट ग्रीष्म' की बर्षा कहें तो उनका अर्थ होगा 'सो-ह वर्षा की बर्षा'। उत्तरभारत में वर्ष बसत ऋतु के आगमन के साथ आरम्भ होता है। दार्शनिकों के कुछ भागों में वह वर्षा का जल में आरम्भ होता है। इस वर्षा को अयन (द्राविण) वर्ष कहते हैं।

हम सभी ने लक्ष्य किया है कि सूर्य वर्ष भर में एक बार उत्तर में अक्षिण, फिर दक्षिण से उत्तर का जाता हुआ मालूम होता है। सूर्य की इसी गति के कारण ऋतुओं होती हैं? इस उत्तरायण और दक्षिणायन गति का एक चक्र पूरा करने में सूर्य का जो समय लगता है वही अयन वर्ष है और ज्योतिषियों द्वारा उसका शुद्ध मान निकाला जा सकता है। दूसरा वर्ष, जिनका ज्योतिषी गण प्रायः व्यवहार करते हैं, और (माइक्रोसिकल) वर्ष है। यह स्थिर नक्षत्रों के याग में पृथ्वी द्वारा सूर्य की एक पूर्ण परिक्रमा में लगा हुआ काल है।

काल एक पूर्ण मात्रा अथवा निरपेक्ष मान माना गया है और पृथ्वी तथा अन्य आकाशीय पिण्डों की गति से उसकी माप की गई है। परन्तु अभी तक इन गतियों के संबंध में जो ज्ञान प्राप्त है उसके अनुसार ये पूर्णतः समान या एकरूप नहीं हैं। सौरवर्ष धीरे धीरे यद्यपि बहुत अल्प परिमाण में, बढ़ा होता जा रहा है। पृथ्वी के आकार में ह्रास तथा ज्वार-भाटा की क्रिया के कारण पृथ्वी के अपनी धुरी पर एकबार घूमने के काल में, अर्थात् दिन की लंबाई में, थोड़ा-बहुत परिवर्तन हुआ पाया गया है। ई० १८९७ में दिन .००४ सेकंड बढ़ गया था और १९१८ में यकायक इतना ही छोटा हो गया था। इससे हम यह निष्कर्ष निकालने को बाध्य हैं कि समान या एकरूप स्थिति केवल वीर्य पदार्थ है, ज्योतिर्विद्या हमें कोई ऐसा समय-सूचक नहीं प्रदान कर सकती जो सर्वथा पूर्ण अथवा कम से कम समान स्थिति वाला हो।

यूरोपीय पंचांग

काल के, दिन से छोटे मान के लिये हम घंटे, मिनट और सेकंड का उपयोग करते हैं। काल की इन इकाइयों के लिये हम चाल्डियावालों के ऋणी हैं जिनसे यूरप वालों ने पंचाग ज्ञान लिया। जब जुलियस सीजर रोम का अधिनायक हुआ तो उसने चाल्डियावालों के पंचाग में सुधार किया। उसने वारह महीनों का फिर से नामकरण किया और यह निश्चित कर दिया कि विषम संख्यावाले महीनों में ३१ दिन रहें और शेष में—फरवरी को छोड़कर, जिसमें केवल प्रति चौथे वर्ष ३० दिन हों,—३० दिन हुआ करें। उसके उत्तराधिकारी आगस्टस ने यह निश्चित किया कि अगस्त में, जिसका नाम उसीके नाम पर पड़ा, ३१ दिन रहे। अतः फरवरी में से एक दिन निकाल कर अगस्त में जोड़ दिया गया। उसके बाद के सितंबर और नवंबर महीनों में ३० दिन कर दिए गए और अक्टूबर और दिसंबर में ३१ दिन। यह वर्ष ई० १५८२ तक उद्योग में रहा जब कि यह पाया गया कि जुलियन वर्ष वास्तविक वर्ष से ११ मिनट १४ सेकंड बढ़ा है। पोप बारहवें ग्रेगरी ने उसमें आवश्यक सुधार किए और यह व्यवस्था दी कि शताब्दी का अंतिम वर्ष उसी अवस्था में 'लीप' वर्ष माना जाय जब उसकी संख्या ४०० से विभाज्य हो। इस समय यूरप तथा उससे प्रभावित सभी देशों में ग्रेगरी पंचाग का ही सामान्यतया उपयोग होता है।

हिंदू पंचांग

हम देख चुके हैं कि यूरप में प्रचलित वर्ष में १५८२ ई० तक ११ मिनट से अधिक का अंतर पड़ता था। हिंदू ज्योतिषियों को ई० पाँचवीं शती में ही वर्षगणना की अधिक शुद्ध रीति ज्ञान थी। उनका पंचाग सूर्य और चंद्रमा की वास्तविक स्थितियों पर आधारित था। हिंदू पंचाग के अनुसार मास की गणना शुक्ल प्रतिपदा अथवा पूर्णिमा से होती है। मास के दिनों को 'तिथि' कहते हैं और वे हिंदू मध्याह्न-रेखा पर सूर्योदय के समय चंद्रमा की वास्तविक स्थिति के अनुसार होते हैं। आकाश में सूर्य का पथ वारह भागों में विभाजित है। इनमें से एक को पार करने में सूर्य का जितना समय लगता है उसे सौर-मास कहते हैं। जिस समय सूर्य एक भाग से दूसरे भाग में संचरण करता है उसे संक्रांति कहते हैं। इस प्रकार वर्ष में वारह संक्रांतियाँ होती हैं। प्रत्येक चांद्र मास का नाम उस मास में पड़ी हुई संक्रांति के नामपर होता है। कभी-कभी किसी मास में संक्रांति पड़ती ही नहीं, तब उस मास को अधिमास कहते हैं। सौर-मास तथा सौर-पंचाग का उपयोग बंगाल में होता है। भारत के अन्य भागों में चांद्र-सौर पद्धति का प्रयोग होता है। लगभग प्रति

२॥ चप के बाद चप में एक चाँद्र-माम जोड़ दिया जाता है जिसमें ऋतुएँ प्रतिचप लगभग एक ही चाँद्र-माम में पड़ करीं। यही-यही एक ही माम में दो मशानियाँ हो जाती हैं, तब चप में मे एक माम निराला दिया जाता है और ग्यारह ही चाँद्र महीना या एक चप होता है। परन्तु ऐसा बहुत कम होता था। मूल सिद्धांत के अनुसार अगला ध्यमास 'श्रव' मकर १८८५ अथवा ई० १९८३ में पड़ेगा। इस प्रकार हम देखते हैं कि हिंदू पंचांग इस अर्थ में अधिक वैज्ञानिक है कि उसमें तिथि, मास और चप की गणना सूर्य और चंद्रमा की वास्तविक स्थितियों के अनुसार होती है। उससे हमें चंद्रमा की वास्तविक स्थितियों के अनिश्चित दिनमान, सूर्योदय-वारा तथा योग का भी ज्ञान होता है। प्रेगरी पंचांग इसकी अपेक्षा बड़ी सरल है किन्तु उसमें हमें कोई ग्रह-नक्षत्रादि संबंधी ज्ञान नहीं होता।

घडियाँ

हिंदू पंचांग में व्यवहृत साल की छोटी इकाइयाँ घटी, पल और विपल हैं। घटी दिन का साठवाँ भाग है, पल घटी का साठवाँ भाग और विपल पल का साठवाँ भाग। घटा, मिनट, सेकंड की अपेक्षा ये इकाइयाँ अधिक स्वाभाविक और वैज्ञानिक हैं, क्योंकि विपल ठीक उनका समय है जितना पृथ्वी को चप का साठवाँ भाग घूमने में लगता है।

मनुष्य द्वारा सबसे प्रथम प्रयुक्त कालमापन यंत्र धूपघड़ी है। ईसा के जन्म के बहुत पहले सभी प्राचीन देशों में इसका सामान्य रूप में उपयोग होता था। इसका सब से सरल रूप वह है जिसमें एक छड़ धरती में लवण गाढ़ दिया जाता है। उसकी छाया की गहिराई के दिन के समय का निर्देश होता है। स्मृत में धूपघड़ी को 'गुडु' कहते हैं। रात में या बदली के दिन धूपघड़ी का कोई उपयोग नहीं हो सकता। धूपघड़ी के बाद व्यवहार में आनेवाले कालमापन यंत्र मभवत जलघड़ी और बालू घड़ी थे। जलघड़ी का सरलतम रूप है—एक घड़ा जिसमें पेंदी में एक छोटा-सा छिद्र हो। घड़े को पानी से भर देते हैं जो छिद्र द्वारा धीरे धीरे बाहर निकल जाता है। घड़े में पानी के तल में समय की सूचना मिलती है। बालूघड़ी में दो घड़े होते हैं। ऊपरवाले घड़े में बालू रहती है जो एक छोटे छिद्र द्वारा धीरे धीरे नीचेवाले घड़े में गिरती है। बालू इस हिसाब से रुका जाता है कि ऊपर के घड़े में नीचे के घड़े में संपूर्ण बालू एक घंटे में गिर जाय। भारत में अंग्रेजों द्वारा आधुनिक घड़ियाँ के प्रकार के पहले इन्हीं आदिम यंत्रों का उपयोग होता था।

मध्यकाल में भारत अथवा बंगाली द्वारा चलनेवाली यांत्रिक घड़ियाँ बनाने का प्रयत्न किया गया। इनमें सब से प्रसिद्ध घड़ी वह थी जिसे फ्रांस के राजा पंचम चार्ल्स के लिये बर्ट्रैंड के हनरी डि विल ने बनाया था। १७७९ ई० में प्रो. ह्यूड यह घड़ी १८५० ई० तक, अथवा लगभग ५०० वर्षों तक बराबर काम करती रही। डि-विल की घड़ी यांत्रिक थी और आजकल की श्रेष्ठ घड़ियाँ की तुलना में अच्छी समय-सूचक नहीं थी।

१५१८ ई० में गोलिलियो द्वारा लोलक (पेंडुलम) का आविष्कार हो जाने से घड़ी निर्माण के सिद्धांत में बहुत परिवर्तन हो गया। पहली लोलक घड़ी १६६५ में डच ज्योतिषी ह्यूगेंस ने बनाई। लोलक घड़ियाँ जलघड़ी अथवा यंत्रघड़ी की अपेक्षा बड़ी अधिक शुद्ध समयसूचक पाई गईं। परन्तु उनपर तापमान के परिवर्तन का प्रभाव पड़ता था और वे लोलक के तार के सबीज

और प्रसार के कारण जाड़ों में तेज और गर्मियों में धीमी चलती थी। इस दोष के परिहार के लिये उनमें पीतल और लोहे के तार इस प्रकार से लगाए गए कि पीतल के तार के फैलने से लोलक का चक्का ऊपर उठ जाय और लोहे के तार के फैलने से वह नीचा हो जाय। इस प्रकार लोलक का चक्का, जहाँ से वह लटकता है उस जगह से एक ही अंतर पर रहता है, सर्दी गर्मी के असर से वह घटता बढ़ता नहीं। इस प्रकार का लोलक, जिसे 'ग्रिड-आयर्न' लोलक कहते हैं, सभी उत्तम घड़ियों में लगा रहता है।

बड़ी घड़ी के साथ ही साथ जेब घड़ी का निर्माण भी होने लगा। छोटी घड़ी के निर्माण-क्षेत्र में स्विस् लोग सर्वप्रथम थे और आज भी वे इस क्षेत्र में ससार में सब से आगे हैं।

१७२५ ई० में जब जॉन हरिसन नामक अंग्रेज अपना पहला 'कालमापक' (क्रानोमीटर) बनाने में सफल हो गया तब तो शुद्ध घड़ियों के निर्माण का कार्य बहुत आगे बढ़ा। कालमापक एक प्रकार की घड़ी है। जो इस युक्ति के साथ बनाई जाती है कि तापमान के परिवर्तन या हिलने-डुलने से उसकी चाल में अंतर नहीं पड़ता।

खुले समुद्र में जहाज की ठीक स्थिति का पता लगाने के लिये देशांतर का ज्ञान, अतः शुद्ध ग्रीनविच काल का ज्ञान होना आवश्यक है। १७१४ ई० में ब्रिटेन की सरकार ने आधे अश के भीतर देशांतर का निश्चय करने की रीति निकालने के लिये २५००० पौ० का पुरस्कार घोषित किया। ई० १७२५ में एक युद्धपोत के अधिकारियों ने हरिसन के कालमापक की जाँच की। वापसी यात्रा में कप्तान को भूमि दिखाई पड़ी जिसे उसने वही स्थान समझा जहाँ से जहाज चला था। किंतु हरिसन ने कालमापक द्वारा हिसाब करके बतलाया कि वह 'लिजार्ड' है। उसकी बात ठीक निकली। कप्तान के हिसाब में ९० मील का अंतर था।

हरिसन के यत्र की शुद्धता की इस प्रकार जाँच हो जाने के बाद भी उसे २५००० पौंड का पुरस्कार नहीं मिला। उससे दूसरा यत्र बनाने को कहा गया जिसे उसने १० वर्ष में तैयार किया। इस नए कालमापक को जाँच के लिये उसने रायल सोसाइटी को दिया। पूरी जाँच हो जाने के बाद रायल सोसाइटी ने हरिसन को अपना स्वर्णपदक दिया जो उसका सब से बड़ा पुरस्कार था। इसपर भी अंग्रेज वनियों की देशांतर परिषद् ने उसे उक्त घोषित पुरस्कार नहीं दिया हरिसन ने तब पार्लमेन्ट में आवेदनपत्र दिया, फलतः आविष्कर्ता को २५००० पौ० दिलाने के लिये एक विधान स्वीकृत हुआ। यद्यपि परिषद् ने १७६४ में एक निश्चय द्वारा स्वीकार किया था कि वह पूरा पुरस्कार पाने का अधिकारी है, तथापि वह पुरस्कार उसे १७७३ ई० तक अर्थात् उसकी मृत्यु के तीन वर्ष पूर्व तक नहीं दिया गया, जब कि न उसे धन की आवश्यकता थी और न संभवतः पुरस्कार की परवाह।

हरिसन के नमूने पर बने हुए हमारे आजकल के कालमापक इतने निर्दोष बनाए गए हैं कि वे वर्षों तक बिना एक सेकंड के घट-बढ़ के शुद्ध समय देते रहते हैं। घड़ियों को चलाने तथा रेडियो द्वारा समय की सूचना देने के लिये विद्युत् के उपयोग से शुद्ध समय रखने की समस्या कार्यतः

सुलभ गई हैं। सभी कात्मापर, चाह वे जहाँ में हा या स्थान पर, समाज की बटी-बंग वेधालाआ मे रेडियो द्वारा दी गई समय-सूचना मे मित्रपर गुड रमे जल ह।

हा में जगुपडी नाम की एन नग प्रचार की घडी उभाई गई हैं। कहा जाता है कि यह घडी मद्रास निर्देश हागी आर पूणत गुड समय देगी। अभीतर यह प्रयोगावस्था में ह, किन्तु इसके विषय में जो कुछ बात ह उसमे अनुमान होता ह कि कुछ ही वर्षों में कात्मान की समस्या पून सन्तोषजनक रीति मे ह हो जायगा।



हमारा विस्मृत संगीत

प्रह्लाद शास्त्री जोशी

महाकाल की कृपा से हमने कई चीजे पाई वैसे कई चीजे खोईं भी। उन्हीं में एक हमारा संगीत भी है। वर्तमान भारतीय संगीत, प्राचीन संगीत का प्रतिनिधि नहीं कहा जा सकता, न उसका परिष्कृत या विकसित रूप ही। वर्तमान संगीत के प्रचार या प्रयोग का उद्देश किसी न किसी रूप में क्षुद्र अर्थ-प्राप्ति से अधिक महान् है ऐसा कहना सत्य-संगत नहीं होगा।

प्राचीन संगीत के उपलब्ध ग्रंथों में नाद या संगीत के उद्देश संबंध में विस्तार से कहा गया है। उसका सार थोड़े शब्दों में कहे तो संगीत चतुर्विध पुरुषार्थ-प्राप्ति का और अंत में मुक्ति का प्रधान साधन है। आज के सौ दोसौ वर्षों से प्रचारित संगीत में, उसके हेतु के संबंध में, तीन पुरुषार्थ या मुक्ति का प्रश्न ही नहीं। वादशाही जमाने से तो संगीत का प्रयोग मनोरंजन में और वह भी हीन मनोरंजन में होता आया है। यह बड़े खेद का विषय है।

संगीत से चार पुरुषार्थ कैसे प्राप्त हो सकते हैं इसके उदाहरण भी प्राचीन संगीत के ग्रंथों में मिलते हैं। जैसे —

धर्मार्थ-काम-मोक्षाणां साधनं गीतमुच्यते ।
यतस्तत् प्रयत्नेन गेयं श्रोतव्यमेव च ॥

धर्म :—

गुरुदेवद्विजातीना यत्पुरो गीयते नरै ।
तद्धर्मयि भवेत्तेषा पूर्णयि विजयाय च ॥

अर्थ :—

भूमिपार्थ च यद्गीत तदर्थं जनयेत्स्फुटम् ।
सन्मान भोगसंप्राप्ति प्रसिद्धि च धरातले ॥

काम :—

यद्गीत रमणीकर्णे मधुर याति कृत्स्नशः ।
तेन काममवाप्नोति यद्यपि स्याद्विरूपक ॥

मोक्ष —

निष्कल बद्धमानादि गीयते यन्त्र धवितत ।
तमोक्षाय भवेत्पुमा निष्कमानामसंशयम् ॥

उदाहरण —

वेणुराज —

वृत्वा पापसहस्राणि वेणुनाभा महीपति ।
धम्मगीताद्विपाप्मासी संप्राप्तस्थिरदशालयम् ।

रावण —

रावणो भगवाराध्य गीतेनैश्वर्यता गत ।

केवलशक्ततरनाग — केवलशक्तगो नगो विभूति परमा गती ॥

बुध शूद्र —

बुद्धी शूद्रो बको नाम बद्धमाने पुरे पुरा ।
हृत्वा वात स्वल्पादध गतिः कौल्यादिश्रयावृत ॥

नागद पत्रत रैभ्य

हाहाहूह जन आदि —

नारद पवनो रैभ्यो गवर्षो च हाहाहूह ।

एते गीताद्गता मोक्ष तथान्ये जनवादय ॥

—(गीतालङ्कार)

हमलोग ऊपर के इतिहास को हमी में उडा सकते ह । अतिगयोक्निपूण की छाप भी मार सकते है । पर प्राचीन पुरपा की शुद्ध संगीत के प्रभाव में पूण विश्वास था इसमें सदेह नही । अतमान युगमें भाव प्रधान हल के गीतो को छोडकर जनता में शास्त्रशुद्ध संगीत का आकर्षण नही के बराबर ही है । प्राचीन प्रपकार संगीत की मोहिनी से भलीभांति परिचित थे । देखिये —

नृणादाऽपि पशुमूर्खो वनवृद्धोऽपि य पशु ।

सोऽपि गीताद्वक्ष याति मगो भूपेषु वा कथा ॥

आज की दगा तो ऐसी है कि जयतन बादक गीत चालू है तबतक महफिल जमा रहती है और जैसे ही कही स शास्त्रीय गीत की लकीर या तान आती है गडबडी मच जाती है । इस प्रकार संगीत के स्वरूप के साथ उसके आकर्षण से हम वचित हो गए है ।

वदित वाङ्मय के तत्रवाङ्मय तब में संगीतमेध को उदात्त विज्ञान के प्रचार में सहयोगी माना जाता था दमके प्रमाण मिलते ह । वदित छंद प्रस्ताव एव प्रातः सवन, माध्यमिनसवन और साय सवन आदि के द्वारा वेद मन्त्रा के गभीर भावो को श्रुतिमधुर बनाने में भी यही दृष्टि थी । इससे अधिक विचार हम लेते में होना सम्व नही है ।

तत्रयुग में मत्त स्वरो से पट्टयत्र (योग) एव कुडलिनी जागरण में सहयोग लिया जाता था । नाभि, त्रोट हृदय, दोनो पार्श्व, मस्तक से पङ्कज—वा संयुक्त कहा गया और वण-कमल के समान । नाभिमूल बुभिमध्य से ऋषभ—राका, और वर्ण हरित माना गया ।

नाभिमूल, नासिका, श्रोत्र से गांधार— ग् का संबंध और वर्ण मुनह्ला
मध्यस्थान से गंभीर एव किञ्चित्तर मध्यम—म का संबंध और वर्ण काला
प्राणादि पंचप्राणों से पञ्चम—प की उत्पत्ति का संबंध और वर्ण काला
नाभि के अधोभाग से कंठदेश से—धैवत— ध का संबंध और वर्ण पीला
सभी स्वरों के आश्रय से निषाद—नि का संबंध और वर्ण सभी वर्ण वाला तात्पर्य
योगानुभूति अर्थात् नादानुसंधान में भी संगीत का अटूट सवध था। ऋषियों की यही धारणा
थी कि संसार में जितनी ध्वनि है सब में संगीत के सप्तस्वरों का तारतम्य है और यह अखिल
विश्व ही संगीतमय है। सप्तस्वरों को निश्चित करते समय प्रकृति (सृष्टी) के विविध जीवों के स्वरों
का ही अनुकरण किया गया था।

मयूर. पङ्गमाख्याति गावो रंभति चर्षभम् ।
आजाविके तु गांधार कौचो वदति मध्यमम् ॥
वसंतं किल सप्राप्ते पचम. कोकिलोऽब्रवीत् ।
अश्वस्तु धैवतं प्राह निषाद कुंजर. स्वरम् ॥
एते सप्तस्वराः प्रोक्ता येव्यप्ति सकल जगत् ।
विज्ञातव्या बुधैः सम्यग्गीतशास्त्रविशारदैः ॥

मोर के शब्द से सा, गाय के शब्द से रे, बकरी से ग,
कौच के शब्द से म, वसंत ऋतु में कोयल के शब्द से प,
घोड़े के शब्द से ध, हाथी के चिंघाड़ने से नि लिए गए हैं।

यह स्पष्ट हो गया कि प्रकृति से संगीत का कितना अभिन्न सवध पूर्वकाल से माना गया है।

अवतक के विवेचन से ऋषिकाल की विचारधारा से कुछ परिचित कराने का प्रयास किया गया। इस विचारधारा से अपरिचित रहने के कारण आधुनिक संगीत अन्यान्य शारीरिक एक्सरसाइज की तरह कठ की एक्सरसाइज मात्र हो गया और क्रमशः हम उस उदात्त संगीत को विस्मृति के गर्त में अनजाने ढकेल चुके। आज के अच्छे मार्मिक संगीतज्ञ भी खानदानी गायन को छोड़कर प्राचीन भारतीय संगीत की ओर दृष्टि डालने अथवा अनुशीलन करने का प्रयास नहीं करते, अतः आज के युग में यह आवश्यक है कि सशोधक प्राचीन संगीत के ग्रंथोक्त स्वरूप को ही कम से कम समाज के सामने प्रस्तुत करें। इस लेख को लिखने में भी यही प्रधान हेतु है। इस कार्य में कई प्राचीन उपलब्ध ग्रंथों का सहयोग लिया गया है।

प्राचीन-संगीत के हस्तलिखित ग्रंथ मुख्यतः तजौर मैसूर, त्रिवेंद्रम् और वीकानेर के प्राच्य पुस्तकालयों में संगृहीत हैं। ऐतिहासिक दृष्टि से उनके दो विभाग किए जाते हैं। प्रथम कालखण्ड को हम प्राचीन कह सकते हैं और दूसरे को मध्ययुगीन। उन्हींका यहाँ सक्षेप में परिचय कराना कई दृष्टि से आवश्यक प्रतीत होता है।

मध्यकालीन ग्रंथों में प्राचीन (कालीन) ग्रंथ के ग्राम, मूर्च्छना, जाति आदि विषयों का विशेष आभास नहीं मिलता। इन ग्रंथों में राग एव रागिनियों का ही विशेष विचार मिलता है। इस काल को शाद-राग (जन्य-जनक) व्यवस्था एवं राग-रागिनियों की व्यवस्था का काल कह सकते हैं।

यद्यपि आज के प्रचलित रागों का मध्यरागीन प्रयोजन रागा में क्या मन्त्र है यह निर्दिष्ट नहीं हो सता है तथापि मन्त्राल के मुद्रस्वर ही कताष्टक के 'वनवासी' अथवा "मैववी" अथवा वापी नाम का आज प्रकार में है। इसमें यह आगा है कि अथ रागा की शृङ्खला बाने में हम समझ हा मन्त्रों।

आधुनिक ग्रन्थ	ग्रन्थकार	विषय
अभिनवराग-मञ्जरी	धीनिवास	१२५, रागा की मन्त्रों में।
लघु मञ्जरी	धी चतुर	पर व्यवस्थित व्यवस्था।

उपयुक्त दो ही ग्रन्थ आज के राग रागिनियों के प्रमाण ग्रन्थ कह जात है।

ताना कालखंडा व ग्रन्थों में प्रत्येक कालखंड के अपन अलग विषय और विधेय हैं। उन सब का परामर्श इस छोटे लेख में करता सम्भव नहीं। कालखंडों ही नवनिर्माण की जन्मिनी होती हैं। मौलिक सिद्धांतों में परिवर्तन सम्भव न होने पर भी प्राकृत रूप परिवर्तन होता गया और एक समय ऐसा आया कि हमारा संगीत अत्ररक्षित अष्ट व्यक्तियों के हाथ में चला गया। इसमें जो हानि हुई वह सब के सामने है।

भारतीय संगीत ग्रंथोंकी लेखन-शैली

प्राचीन एक मध्यरागीन ग्रन्थकार प्रायः एक ही मुनिदिष्ट एक मुद्र दानों में ग्रन्थ-निर्माण करते आते हैं। जो कुछ दोना कालखंडों में भेद है वह केवल काल निर्देशक नवीन विषयों के चयन और संयोजन में है।

यहानि कि अभिनव रागमञ्जरी, जो आधुनिकतम संगीत ग्रन्थ है, विषय, परिभाषा और अनुक्रम में प्राचीन परंपरा का ही पक्षपाती है। जैसे —

संगीत ध्वनिमभूति श्रुतमन्त्रद्वयस्थिति ।
 गुदा स्वरा विनाराद्या स्वस्थानानि तत्त्वतः ॥
 मवाद्यादि स्वराणां च लक्षणानि भविष्यत् ॥
 वर्गवर्णनममरा यथाकता पूरमूर्तिभिः ॥
 ग्रामस्य लक्षणं तद्वमूच्यते लक्षणं तथा ।
 रागवेगद्वयं सर्वेऽपि संपूर्णस्यादिभेदेन ॥
 ततः सल्लस्यरागाणां भेदवर्णनलक्षणम् ।
 आगमस्य गानुर्गुणदोषानुदहनम् ॥
 ताना उदग्राह्यमूलाच्च स्वयं रागागदाराः ।
 एतावति च ध्वनौ श्रेयस्मिन् विनानि हि ॥

श्रुतिस्वर आदि का विस्तार से वर्णन करने के उद्देश्य से एक राग आदि वर्णन करना ही पूर्व-सूत्र-प्रयुक्त माग्य है। और यह मन्त्रा श्रुतिगत भी है।

भरताचार्य ने आरम्भ कर आजतक के संगीतशास्त्र के विवेचन करनेवाले प्रायः ध्वनि के बाद ही श्रुति का विवेचन करने हैं। श्रुतिनाद श्रुत्यर्थो धातु स तना है और सप्तस्वरा के अनि-

सूक्ष्म नाद का व्यंजक है। उक्तका श्रूयते इति श्रुति. यही स्पष्ट व्याख्या है। सगीतोपयोगी प्रत्येक नाद श्रुति के अंदर आ जाता है। इन नादों की संख्या एकमुख से २२ मानी गई है। इन अतिसूक्ष्म नादों का उच्चारण कंठ से उतना स्पष्ट नहीं हो सकता जैसे किसी ततवाद्य से (वीणा आदि से) “वीणायामेव संग्रह.” ऐसा भरत का मत है। रत्नाकर के टीकाकार कल्लिनाथ पंडित भी “शरीरे उक्त सख्याकनाडीसनिवेशस्य प्रतिस्थानं तत्तच्छ्रुत्या नादस्य परोक्षत्वात्तत्तत्सद्भावे संदेहः स्यादिति तन्निरासार्थं प्रत्यक्षतः संपादयितुं प्रतिज्ञाय निर्दिशति।” सिंह भूपाल कहते हैं :—तदुक्तं संगतिसमयसारे ते तु द्वाविंशतिर्नादा न कंठेन परिस्फुटाः शक्या दर्शयितुं तस्माद्वीणाया तन्निदर्शनम् । पहिले ही लिख चुके हैं कि श्रुतियों की २२ संख्या सर्वसंमत है। इन वार्ड्स श्रुतियोंमें ही शुद्ध एवं विकृत स्वरों की स्थापना की जाती थी। सप्तस्वरों को २२ संख्या में बाँटने में दो मत अवश्य थे। भरत और शार्ङ्गधर जैसे प्राचीन ग्रंथकार श्रुति की एक निश्चित मर्यादा को मानकर, २२ श्रुतियों को सप्त स्वरों में समसंख्या में विभाजित करते थे। मध्यकाल के ग्रंथकार इस नियम को न मानकर एक दूसरे ही मत को स्वीकार करते थे और उसे अधिक विज्ञान समत मानते थे। उनका कहना था कि श्रुतियों को विषम संख्या में ही विभाजित करना युक्तिसंगत है, जैसे :—

उत्तरोत्तरसकोचस्त्वाकाशे भवति ध्रुवम् ।

समभागप्रकल्पोऽत्र न साधु मन्यते बुधैः ॥

तस्माद्भागास्तु विषमा. कल्पिता भरतादिभिः ।

—भावभट्ट

उक्त श्लोक में जिस भरत का उल्लेख किया गया है उसे नाट्यशास्त्रकार भरत से भिन्न होना चाहिए। क्योंकि, जैसा पहिले कहा गया है, नाट्यशास्त्रकार भरत समविभाग के ही माननेवालों में हैं। अधिक सूक्ष्मता से विचार किया जाय तो श्रुतियों को वार्ड्स संख्या में ही विभाजित करने का हेतु केवल व्यवहार ही हो सकता है। अन्यथा :—

आनन्त्यं हि श्रुतीनां तु सूचयन्ति विपश्चितः ।

यथा ध्वनिर्विगेयागाममानं गगनोदरे ॥

—गीतालकार

ध्वनि या शब्द आकाश का गुण है और वह आकाश अनंत अपरिमेय माना गया है। श्रुतियों को विषम संख्या में विभाजित करनेवाले एक नियम बड़े आदर से स्वीकारते थे।

चतुश्चतुश्चतुश्चैव पञ्चममध्यमपञ्चमा ॥

द्वे द्वे निषाद गाधारौ त्रिस्त्री ऋषभ धैवतौ ॥

भावार्थः—पञ्ज—सा, मध्यम—म, पचम—प के मध्य में ४।४ श्रुतियाँ हैं। गाधार—ग, निषाद—नि में दो-दो श्रुतियाँ और ऋषभ—रे, धैवत—ध में तीन-तीन श्रुतियाँ होती हैं। यह प्राचीन नियम आज भी मान्य है। एक भेद है और वह है श्रुतियों पर शुद्ध या विकृत स्वरों के निवेश में प्राचीन (मध्ययुग) मत —

स्वरः—सा, रे, ग, म, प, ध, नि,

श्रुति.—४, ७, ९, १३, १७, २०, २२,

वर्तमान मत स्वरः—सा, रे, ग, म, प, ध, नि,

श्रुतिः—१, ५, ८, १०, १४, १८, २१,

इन मतभेदों का यहाँ विवेचन अस्थान में होनेपर भी प्राचीन व मध्ययुगीन विद्वानों के पद्धति के परिचय के लिये एक उदाहरण के रूप में रखा है। ग्राम, मूच्छना आदि विषयों का परिशीलन यहाँ आवश्यक होनेपर भी संभव न होने से पाठकों को इसके लिये प्राचीन ग्रन्थों के ही देखने का अनुरोध करते हैं। प्राचीन सगीत ग्रन्थों का परिशीलन एक अथ दृष्टि से भी अत्यंत आवश्यक है। लेखक ने मन में यह मन रखते हुए तनिका भी हिचकिचाहट नहीं की, क्योंकि वर्तमान सगीत की दशा का सुधारने में उसको मुख्यस्थिति रूप देने से प्राचीन मेल और तज्जय राग विवेचन वाली प्राचीन पंडिता की पद्धति का अनुकरण करना ही श्रेयस्कर होगा।

आगे चलकर सगीत का १० स्वरों पर ही आधारित रहना अनिवार्य है। अन्य श्रुतिमा का विचार विमर्श अनावश्यक होता गया।

आजकल के शास्त्रीय सगीत (कलैसिकल) में १००, २०० राग ही गाए जाते हैं। पर हमारा विस्मृत-सगीत इसमें अधिक समृद्ध था। अनन्त-श्रुति-भेदों में अर्पणित मूच्छना या मेलों का सजन उनके असंख्य रज्जव राग गाना प्राचीन सगीत का मूलभूत था। राग क्या है, किम कहते हैं, उसकी व्याख्या तो ऐसी ही वायव्य है।

वाज्य ध्वनिविशेषस्तु स्वरवर्णविभूषितः।

रज्जवो जनचित्तानां स रागः कथ्यते युष्मै ॥

१५वीं शताब्दी के प्रथमार्ध अष्टादश पंडित ने प्रथम २९ स्वरों का विचार करते हुए एक-एक के श्रुतिभेद में असंख्य मूच्छना और कूटनाना का विचार किया है। पर रागाध्याय में पडात पडात १० स्वरों पर ही राग गणिनिया का मुष्मिर बना लिया। इसका कारण 'अनुपयोगित्वात्' बनलाया है। एक समय जो चीज उपयोगी होती है, कालक्रम से वही चीज अनुपयुक्त होती जाती है। इसका कारण एकमात्र व्यवहार होता है। जो चीज व्यवहार में किसी कारण नहीं रहती। वह क्रमशः अनुपयुक्त बनती जाती है। यही दशा सगीत के विस्तार में हुई। अहोबिल के समय से ही संभवतः—विस्तृत सगीत-महाव में पड़ गया। उसके बाद के ५०० वर्ष हमारी दृष्टि में अनन्त सगीत कात बनने के हैं। गायन सीमित, गेय सीमित, गान-परिभाषा-सीमित, जलनेवाले सीमित, प्रचार-सीमित, दृष्टि सीमित महाव कि स्वर और वगैरे सीमित बनते गए। आज की दशा में गान और सीमित का नाश-भा जुड़ गया है। कुछ गायकों को छोड़कर सदा और पैरों के पीछे पड़नेवाले गायक गली-गली में अवश्य दिखने लगे हैं। विस्मृत सगीत के विशेष

उपदेश में गांधव वेद भी एक है। गंधर्वा से गायन का सज्ज क्या था इसके लिये यहाँ विशेष न कहकर इतना ही कहना पर्याप्त है कि, गंधर्व और किन्नरों की जीवनशैली में सगीत से ही आरम्भ होती थी और सगीत में समाप्त होती थी। पुराणा में यक्ष, गंधर्व किन्नर आदि जातियाँ गायनशास्त्र उपानिवाएँ मानी गई हैं। विद्यमान भारत में जब कि जन्मजात प्रवृत्ति और कम का मूल्य कुछ भी थावा नहीं जाता तब भी कई ऐसी जातियाँ बनामान हैं जिनका जीवन, जन्म से, और परंपरा से सगीत, नृत्य आदि कलाओं की उपभोग में ही सर्वोत्तमभाव से समर्पित होता आया है। मुगलों ने नरबटों बदली, जाँघी और तूफाना ने समार को कुछ का कुछ कर दिया। फिर भी ये

भारतमाता के लाडले सपूत कलाओं की मूकसेवा में वलि चढ़ने में ही अपने को कृतार्थ मानते आए हैं। फिर भी उनको हम अशिक्षित अपढ आदि कोटियों में समाविष्ट करने में ही व्यवहार की सार्थकता मानते हैं। क्या इस मुक्तिकाल में भी इन कलाकारों की मूककक्षा को निहारा जायगा। हाँ, तो आजकल की इन जातियों से प्राचीन गंधर्वों आदि का कुछ नाता जुड़ सकता है, आदि प्रश्न वंशतिहास या मानव इतिहास के विद्वानों को सौंपकर प्रस्तुत विषय पर ही कुछ कहना उपयुक्त होगा।

गीत के प्राचीनकाल में दो प्रमुख भेद :—

रंजक स्वरसंदर्भो गीतमित्यभिधीयते ।
गांधर्वगानमित्यस्य भेदद्वयमुदीरितम् ॥

आकर्षक स्वर-संदर्भ का नाम गीत है। उसके गांधर्व और गान, इस प्रकार दो प्रमुख भेद होते हैं।

गांधर्व गीत :—

अनादिसंप्रदाय यद्गांधर्वं संप्रयुज्यते ।
नियत श्रेयसो हेतुस्तद्गांधर्वं जगुर्बुधा ॥
रत्नाकर

अनादिकाल और परंपरा से चला आया और श्रेयस् अर्थात् परम कल्याण को देनेवाला गीत गांधर्व कहलाता है। गान :—

यत्तुवाग्गेयकारेण रचितं लक्षणाचितम् ।
देशी रागादिषु प्रोक्तं तद्गानं जनरजनम् ॥

वाग्गेयकारसे (२८ गुणों से युक्त इन गुणों की चर्चा आगे होगी) बनाया हुआ, लक्षणों से युक्त, जनता का रंजन करनेवाला रागादि में प्रयुक्त होने योग्य गीत, गान नाम से व्यवहृत होता था। गांधर्व, श्रेयस् अर्थात् मुक्ति के उद्देश से गाया जाता था और गान जनता के मनोरंजन को महत्त्व देते हुए भुक्ति या ऐश्वर्य आदि पदार्थों को प्राप्त करानेवाला होता था। टीकाकार कल्लिनाथ ने अपनी तरफ से गांधर्व को मार्ग और गान को देशी नाम से कहा है। गांधर्व या मार्ग संगीत क्या था, उसका स्वरूप किस प्रकार का था। उसमें स्वरों का किस प्रकार प्रयोग होता था कि जिससे श्रोताओं के मन में भौतिक पर अतिप्रिय बंधनों को लगाने की असंभव प्रवृत्ति जाग उठती थी। अनंत अथवा नादब्रह्म को लक्षित करनेवाला यह संगीत हमारे दुर्भाग्य के प्रचार से हट गया। उसको हम सर्वथा विस्मृत कर चुके हैं।

सर्वेषामेव लोकानां दुःखशोक विनाशनम् ।
यस्मात्संदृश्यते गीतं सुखदं व्यसनेष्वपि ॥

—भरत.

संगीत दुःखशोक का नाशक आपत्तिकाल में भी सुख देनेवाला होता है।

गान :—

देशेदेशे जनानां यद्बुद्ध्या हृदयरंजकम् ।
गानं च वादनं नृत्यं तद्देशीत्यभिधीयते ॥

—बलाकर

शुक्ल जी के निबंध

जगन्नाथ प्रसाद शर्मा

प्रधानतया शुक्लजी आलोचक ह इमलिये उनका रचनाओं में विचार-वित्तक जार विदलेपण-विवेचन ही मुख्य ह। उनके लिखे हुए विचारात्मक निबंधों में भी इसी सूक्ष्मेक्षिका का प्रसार दिखाई पड़ता ह। विषय के आप्रह मे मनो-वैज्ञानिक चिंतन-पद्धति का प्रयोग सर्वत्र मिलता रहता है। इस पद्धति का मूल रहस्य न समझनेवाले पाठक प्राय शुक्ल जी के इन निबंधों का निग्रह रूप में स्वीकार करने में कुछ हिचकिचे ह, पर इस हिचकिचे अथवा सकोच का कोई बुद्धिमत्त कारण नहीं दिखाई पड़ता क्याकि यथाय में ये विचारात्मक निग्रह मनोविज्ञान के तात्त्विक अनुगालन अथवा शास्त्रीय स्वरूप बोध के परिचायक नहीं ह। उनमें अनुभूतिमूलक कथन ही विशेष रूप में पाए जाते ह। किसी मनाविकार के जो परिस्थिति जय अनेक प्रकार के भेद-वर्ण और अवातर अवस्थाएँ गिनाई या समझाई गई ह उनमें मनस्तत्व संबंधी विवेचना उनकी नहीं की गई किसी जितनी लोकगत व्यवहार की चर्चा। ऐसी अवस्था में इनकी निरागित मत्ता निबंध ही इनके लिये उपयुक्त है।

शुक्लजी न निग्रह के विषय में स्वयं कहा है कि—

‘आधुनिक पाश्चात्य रचना के अनुसार निग्रह उसी को कहना चाहिए जिसमें व्यक्तित्व अर्थात् व्यक्तिगत विवेचना हो। बात तो ठीक है यदि ठीक तरह से समझी जाय। व्यक्तिगत विवेचना का यह मत उग्र नहीं कि उसके प्रदर्शन के लिये विचारों की श्रृंखला पूरी ही न जाय या जानबूझ कर जगह-जगह से तोड़ दी जाय, भाषा की विचित्रता दिखाने के लिये ऐसी अथयोजना की जाय जो उनकी अनुभूति के प्रकृत या लोकसामान्य स्वरूप से कोई संबंध ही न रहे अथवा भाषा से मरकमवालों की-पी बहर्त्तों या हठयोगियों के से आमतन कराए जायें जिनका लक्ष्य तत्ता दिवाने के सिवा और कुछ न हो।

समार की हरएक बात और सब बातों से समझ है। अपने-अपने माननिक मघटन के अनुसार किसी का मन किसी सबध सूत्रपर दीडता है, किसी का किसी पर। ये सबधसूत्र एक दूसरे से नबे हुए, पत्ते के भीतर नमों के समान, चारों ओर एक आल के रूप में फैल है। तत्त्वचिंतन या दार्शनिक केवल अपने व्यापक सिद्धांतों के प्रतिपादन के लिये उपयोगी कुछ मरध सूत्रों को पकड़-

कर किसी ओर सीधा चलता है और बीच के व्योरो में कहीं नहीं फँसता। पर निबंध लेखक अपने मन की प्रवृत्ति के अनुसार स्वच्छंद गति से इधर-उधर फूटी हुई मूत्र गाखाओं पर विचरता चलता है। यही उसकी अर्थ संबंधी व्यक्तिगत विशेषता है।^१

‘विचारों की वह गूढ़ गुफित परंपरा उनमें (प० महावीर प्रसाद द्विवेदी) नहीं मिलती जिससे पाठक की बुद्धि उत्तेजित होकर किसी नई विचार-पद्धति पर दीड़ पड़े। शुद्ध विचारात्मक निबंधों का चरम उत्कर्ष वही कहा जा सकता है जहाँ एक-एक पैराग्राफ में विचार दबा-दबाकर कसे गए हों और एक एक वाक्य किसी सबद्ध विचार खंड को लिए हों।’^२

शुक्ल जी द्वारा स्थापित उक्त मान्यता पर्याप्त मात्रा में स्पष्ट तथा स्फुट है। इसमें उन्होंने दो विशेषताओं की ओर ध्यान आकर्षित किया है। निबंध में व्यक्तित्व की पूरी झलक हो और वह सुगठित हो—आदि से अंत तक। अब जिन्हें शुक्लजी के अध्ययन-अध्यापन की पद्धति और प्रकृति का ज्ञान होगा उन्हें तो इन मान्यताओं का यथार्थ परिचय मिल जायगा। अन्य मीमांसकों को इस क्षेत्र की जानकारी प्राप्त करनी पड़ेगी। उनके लिये यह कहना पड़ेगा कि शुक्लजी के अध्ययन की परिपाटी ही निराली थी, व्यक्तिगत थी—व्यक्तित्व से भरी थी। शुक्लजी पढ़ते कम थे पर अध्ययन और चिंतन अधिक करते थे। वे किसी की रचना अथवा विचार-विमर्शपर स्वयं बहुत तर्क-वितर्क करते रहते थे और अपनी व्यक्तिगत विचार परंपरा में अपने ढंग से या तो उसका समाहार कर लेते थे अथवा स्थिर रूप से शुद्ध अलग-गोटा ही स्वीकार कर लेते थे। उनकी अपनी विचार परंपरा में शास्त्र, जीवन और जगत् का समन्वय रहता था। अपने शास्त्रीय ज्ञान अथवा प्राप्ति को कहीं तो वे जीवन और जगत् के व्यावहारिक रूपों में ढालकर उसकी सच्ची प्रकृति को समझने की चेष्टा करते थे या सूक्ष्म विश्लेषण के द्वारा संधि ढूँढ़कर जीवन के अनुरूप शास्त्र की ही व्यवस्था कर लेते थे। इसी तरह विवेचना-क्रम को शास्त्रों से लेकर अपनी विचारमयी अनुभूतियों की पूरी छानबीन करते थे। विचार, प्रवृत्ति और भावनाओं की सैद्धांतिक मत्ता को समझकर काव्य, पुराण और इतिहास के साक्ष्यपर उसका गोघन करने के पश्चात् जीवन के साथ उसका मंतुलन करते थे। इस प्रकार सार्वदेगिक सुस्पष्टता के वे बहुत कायल थे।

यह अर्जित और अनुभूतिमूलक बोधवृत्ति शुक्लजी की समस्त रचनाओं में दिखाई पड़ती है। निबंधों और अन्य स्थलों पर उनके बात कहने में जो एक प्रकार की सफाई मिलती है उसका रहस्य यही है। उनके सिद्धांत प्रतिपादन अथवा अनुभूति प्रकाशन में भी कोई अंधकार नहीं मिलेगा भले ही कोई उस सिद्धांत अथवा उसकी विवेचना से सहमत न हो, पर कोई उनकी कहीं अथवा लिखी हुई बात को अन्यथा रूप में समझे ऐसा नहीं हो सकता। इसी विभ्रान्त विचार-परिष्कार का सीधा प्रभाव उनकी भाषाशैली पर लक्षित होता है। विषय जितना स्पष्ट उनके अंतःकरण में रहता था उतना ही उनकी लेखनी से निकलकर भी दिखाई पड़ता था। ठीक इसी अर्थ में भाषाशैली अंतःकरण की प्रतिच्छाया कही जाती है।

१. हिंदी साहित्य का इतिहास, १९९७ संस्करण, पृ० ६०५-६।

२. वही, पृ० ६०९-१०।

स्वच्छ चिंतन और व्यवहारमय परम के कारण शुक्लजी की रति-अरति सुनिश्चित आधार-पर गड़ी दिखाई पड़ती थी। इसी-प्रकार निम्न लिखते समय जहाँ उनकी रति के अनुकूल विषय एवं प्रसंग मिल जाता था वहाँ की मांगे विचार-योजना और विवेचना-पद्धति में भावुकता का पर्याप्त योग प्राप्त होता था। इसी तरह जहाँ विषय की रूपरेखा में ऐसा प्रसंग था जाता था जिसके प्रिये उनके मन में अरति रहती थी वहाँ आक्षेप, व्यंग्य और आलोचना का भी रूप स्पष्ट प्रकट हो जाता था। यह वैयक्तिक विशेषता उनकी मूल प्रकार की कृतियों में समान रूप में दिखाई पड़ती थी। रूप रति-अरति सबकी कठोर सज्जता के अतिरिक्त शुक्ल जी स्वभाव में ही गंभीर थे, पर विनाद परिहास के भी पूरे पंडित थे। उनका मपूर्ण वाक्य और जीवनकार्य संत-परिहारा तथा प्राकृतिक सुखों के बीच व्यतीत हुआ था। इसलिये सबके मानविक गाम्भीर्य के बीच उनकी प्रकृति-प्रियता और विनोदशीलता सुगन्धि मिलती है।

अध्ययन-आपादन के क्षेत्र में शुक्लजी के निबन्धों का प्रचार उनके जीवनकाल में ही हुआ गया था। उनके मंत्र में भिन्न-भिन्न प्रकार की आलोचनाएँ भी होती थी और उनके कानों तक पहुँचती थी। कुछ लोग ऐसे भी मिले जो यह समझते थे कि उनके निबन्धों का विषय प्रधान था। उनमें व्यक्ति की प्रशंसा न होने से वे अपनी परिभाषा परिधि के बाहर हो गए हैं। इसपर शुक्लजी ने अपनी ओर से आक्षेप का उत्तर देते हुए लिखा है—

‘इस पुस्तक में मेरी अंतर्धाना में पड़नेवाले कुछ प्रसंग हैं। यात्रा के लिये निकलती रही है बुद्धि, पर हृदय का भी साथ लेना। अपना रास्ता निकालती हुई बुद्धि जहाँ वही भी सामर्थ्य या भावावस्था स्थला पर पहुँची है वहाँ हृदय थोड़ा उठता रहता और अपनी प्रवृत्ति के अनुसार कुछ कहता गया है। इस प्रकार यात्रा के अंश का परिहार होता रहा है। बुद्धिपर पर हृदय भी अपने लिए कुछ न कुछ पाता रहा है।’

‘बस, इतना ही निवेदन कर के इस यात्रा का नियम में विज्ञ पाठका पर ही छोड़ता हूँ कि ये निबन्ध विषय प्रधान हैं या व्यक्ति प्रधान।’^१

आमुख रूप में इतना कह चुकने पर अब प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि निबन्धों की जो परिभाषा स्वयं शुक्लजी ने उपस्थित की है और अपने आलोचकों की जो उन्होंने उत्तर दिया है उससे विचार में उनके निबन्धों की परीक्षा करने पर क्या परिणाम निकलता है? इससे प्रिये माश्री रूप में एक नियम लेकर विवेचना की जा सकती है। ‘जो जो प्रीति’ शीर्षक निम्न स्वयं लेखक का पसंद था और अन्य आलोचकों की भी प्रिय है। उसमें कृतिकार की सभी प्रवृत्तियाँ स्फुट ह और सरलता में उनका दिग्दर्शन भव्य है। विचार-विमर्श के लिये लक्ष्य केवल एक है निबन्धों की उक्त परिभाषा के अनुरूप रचना में क्या विशेषताएँ मिलती हैं, वहीँतक वह विषय प्रधान है और वहीँ विचित्री लेखक के व्यक्तित्व की छाप है।

जहाँ-तक वस्तु अथवा विषय की प्रधानता का प्रश्न है इतना तो आरम्भ में स्पष्ट रूप से कहा जा सकता है कि शुक्लजी के निबन्ध विचार-मय अवस्था हैं पर विषय-प्रधान विन्नी भी अल्प

१ चिन्तामणि, प्रथम भाग, ‘निवेदन’।

में नहीं है। मनोविकारो अथवा विभिन्न भावों की, जिस ढंग से तद्विषयक शास्त्रीय ग्रंथों में विवेचना की जाती है वह परिपाटी किसी भी निबन्ध में गृहीत नहीं हुई है। मनस्तत्त्व अथवा मनो-विज्ञान के ग्रंथों की योजना ही भिन्न आधार पर होती है। वहाँ विचार-योजना का क्रम मूल आधार को आद्यत इस प्रकार पकड़े रहता है कि विकास का उतार-चढ़ाव सुसंबद्ध तो बना ही रहता है पर उसकी एकोन्मुखता तर्कमयी दिखाई पड़ती है। विषय का प्रसार सर्वत्र शास्त्र की मान्य गतिविधि के अनुसार नियंत्रित होता है और अंगांगी सभी छोरों की व्यवस्था में एकसूत्रता सदैव परिव्याप्त रहती है। सैद्धांतिक विषय की विवेचना में विवेचक सर्वथा तटस्थ एवं रुद्ध ढंग से बुद्धि-प्रधान रूप धारण किए रहता है। यहाँ उसका रागात्मक तत्त्व मुखर नहीं होने पाता। अपनी व्यक्तिगत रुचि-अरुचि के अनुरूप वह न तो कही मात्रा से अधिक रम सकता और न वैधानिक अथवा आवश्यक अंग की उपेक्षा कर शीघ्रता से आगे बढ़ जा सकता है। शुद्ध विषय-प्रधान मीमांसा में मीमांसक का स्वरूप जितना अधिक प्रच्छन्न अथवा ऊपरी भूमि से दूर रहेगा वस्तु अथवा विषय का बोध उतना ही अधिक स्फुट एवं शास्त्रीय सिद्ध होगा। उसके दृष्टांत भी विषय की प्रकृति के ही मेल में रहते हैं। उनमें भी मीमांसक का व्यक्तित्व खुलता नहीं।

इस प्रकार की कोई बात शुक्ल जी के किसी निबन्ध में कहीं नहीं प्राप्त होती—विशेषकर 'लोभ-और प्रीति' में। जहाँतक सामान्य रूप से लिखने-पढ़ने में देखा गया है सिद्धांत की दृष्टि से इस प्रकार लोभ और प्रीति का निवेदन ही नहीं किया गया है। जहाँ किसी मनोविकार का आरंभिक परिचय शुक्लजी उपस्थित करते हैं वही वे मनस्तत्त्व के रुद्ध स्तर को छोड़कर अनुभूतिमूलक व्यवहार भूमिपर खड़े दिखाई पड़ते हैं। फिर दो असमान लक्षित होनेवाले भावों के मूल में बैठी हुई एक ही मनोवृत्ति, परिस्थिति और दृष्टिभेद से कैसे दो भिन्न स्वरूप धारण कर व्यवहार जगत् और जीवन में विभिन्न रगरूप प्रगट करती है इसको भी जिस प्रकार व्यावहारिक उदाहरणों से शुक्लजी ने समझाया है वह भी सिद्धांत-विवेचना की पद्धति पर नहीं है। यदि विषय के प्रसार-क्रम को देखा जाय तो वह भी न तो वैज्ञानिक ढंग से सजाया गया है न उसके भीतर आनेवाले विविध अवातर भेदों का मनस्तत्त्व संबंधी स्वरूप स्थिर किया गया है। ऐसी दशा में विषय-प्रधान रचनाओं अथवा ग्रंथों में प्राप्त होनेवाले कोई लक्षण इस निबन्ध में नहीं दिखाई पड़ते। तर्कश्रिंशी तत्त्व-चिंतन अथवा शुष्क वस्तु-प्रधान कथन में निम्नलिखित पदावली कही भी व्यवहृत नहीं मिलेगी, और न व्यक्तिगत आक्रोश एवं उद्वेग ही इतनी छूट के साथ व्यक्त होंगे।

'वेचारा बहुत अच्छा था' प्रिय के मुख से इस प्रकार के कुछ शब्दों की संभावना पर ही आशिक लोग अपने मर जान की कल्पना बड़े आनंद से किया करते हैं।

'जब एक ही को चाहनेवाले बहुत से हो गए तब एक की चाह को दूसरे कहातक पसंद करते। लक्ष्मी की मूर्ति धातुमयी हो गई, उपासक सब पत्थर के हो गए। धीरे-धीरे यह दशा आई कि जो बातें पारस्परिक प्रेम की दृष्टि से, धर्म की दृष्टि से की जाती थी वह भी रुपए पैसे की दृष्टि से होने लगी। आजकल तो बहुत सी बातें धातु के ठीकरों पर ठहरा दी गई हैं। पैसे से राज-संमान की प्राप्ति, विद्या की प्राप्ति और न्याय की प्राप्ति होती है। जिनके पास कुछ रुपया है, बड़े-बड़े विद्यालयों में अपने लड़कों को भेज सकते हैं, न्यायालयों में फीस देकर अपने मुकदमे

दासिल वर मनने ह आर महंगे वकील वैरिस्टर वर के उठिया गाम, निषय सरा मकत है, लखन भीर आर काय होकर बहादुर बहला मकने ह। गजधम, आचायधम, बीरधम, सब पर मोने का पानी फि गया, सब टबाधम हो गए। धन की पैठ मनुष्य के सब कायमों में बसा देने म, उमरे प्रभाव का इनता विम्वन कर देने म, आद्वानधम और क्षानधम का गोप हो गया, बेबल वणिक्धम रह गया।

इसा प्रकार की भाषाशैली में जागे-सीछे शैल ने बहुत कुछ गिया है। आजका के जीवन पर पस का प्रभाव धिनना छाया हुआ है इस विषयांतर पर इतना जमकर, आर वह भी ऐसी पद्धति में अपने हृदय की सचित भावनाओं का आगेपयुक्त ढंग में प्रकट करना इस बात का प्रमाणित करता है कि कृत्रिमता के गिये विषय का उनका आवरण नहीं है जितना व्यक्तिगत विचार अनुभूति के प्रकाशन का। मनस्त्व मनुषी गाम्भीर्य विवेचना में ऐसा प्रामाणिक अंगों का इनका उग्र व्यक्त अन्तर विम्वन में प्रतिपादन नहीं हो सकता। पैसे का मुह ताकनेवाले समाज में लेखक जितना धुन आर अगतुष्ट है इसकी विम्वृत व्यंजना उमरे व्यक्तित्व का ही उद्घोष कर रहा है। किसी विषय का सामान्य एवं व्यावहारिक वर्णन करने के लिये अपनी रुचि-वर्धन व अनुरूप क्षेत्र चुनकर उमी और धुन पटना विषय की प्रधानता नहीं है, वह तो कृतिकार के व्यक्तित्व का प्रकाशन है। इसी प्रणाली को लक्ष्य करके दुर्गाजी ने कहा था—'निबंध लेखन अपने मन की प्रवृत्ति के अनुसार स्वच्छंद। नि इधर उधर फूटी हुई मूख गाम्भीर्य पर विचरता चलता है। यही उसकी अन्त मनुषी व्यक्तित्व का विशेषता है।' आगे चलकर प्रेम का विविधता के प्रमग में आए हुए दंगरेम का उल्लेख करते-करते लेखक रुक जाता है और अपने को देशीय बहनेवाला क संयाय की आराधना करने लगता है। तत्पश्चात् के गिये विवेचना द्रष्ट में अवगत पड़ जाता है।

'जन्मभूमि का प्रेम, भवेदा प्रेम यदि वास्तव में अंतःकरण का चार्द भाव है तो न्याय करान के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। इस गोप के लभणा से गूँथ दंगरेम का। प्रवाद का पान है गिये गड़ा हुआ मन्द है। यदि किसी को अपने दंगरेम है तो उन अपने देश के मनुष्य, पंगु, पक्षी, लता, गुल्म, पड़, पत्ते, जन, जनन, नदी, निगर सब में प्रेम होना, सब की वह चाहमरी दृष्टि से देखना, सब की सुन कर के वह बिदा में आसू बहाए। जो यह भी नहीं जानत कि कोयल किस चिड़िया का नाम है जो यह भी नहीं सुनते कि चातक कहां चिल्लाता है, जो आन नर यह भी नहीं देखत कि आम प्रथम योग्यपूष मजगिया से कैम लद हुए है जो यह भी नहीं जानत कि आम आमदनी का पंगु बनाकर दंगरेम का दावा करे, तो उनमें घूटना चाहिए कि, भाइयो! बिना परिचय में यह प्रेम कैसा। जिनके सुखदुःख व तुम कभी भायी न हुए उन्हें तुम सुनी देखना चाहते हो, यह सम्भव नहीं बनता। उनमें कोमो दूर बैठे-बैठे, पटे-पटे, या सडे-सडे तुम बिलावनी बागी में अगाम्य की दुहाई दिया करो, पर प्रेम का नाम उनके साथ न घसीटो। प्रेम हिमाय-विताव की बात नहीं है। हिमाय विताव करनेवाले भांडे पर भी मिल सकने ह पर प्रेम करनेवाले नहीं।' रमवान ने किसी की खुटो अर कामगिया पर तीनों पुरा का राजसिंहासन तक त्यागने का संयाय से पर दंगरेम की दुहाई देनेवाला में मे जितने अपने किसी धके मारे भाई के पटे पुराने कपण और धूर भरे पैरो पर रीतकर या कम से कम न मौनकर, बिना मन मला किए कमरे की

फर्ग भी मैली होने देंगे। मोटे आदमियों! तुम जरा दुबले हो जाते।—अपने अंदरों से ही सही—तो न जाने कितनी ठठरियों पर मांस चढ़ जाता।’

इस प्रकार की व्यक्तिमूलक और अनुभूतिमयी व्यञ्जना देखकर भी और प्रासंगिक सूत्र पकड़कर विषयांतर की ओर खिंचाव पाकर भी जो शुक्लजी के निबंधों को विषय प्रधान कहे उनकी अक्ल मारी गई है, यही स्वीकार करना पड़ेगा। किसी भी तत्त्वमूलक विषय के प्रसार में इस प्रकार बीच के व्योरो को लेकर अपनी रुचि-अरुचि के अनुसार रुककर उग्र रूप में आक्षेप और व्यंग-कथन, सिद्धांत निर्दर्शन की पद्धति नहीं है। इसी प्रकार का दूसरा उदाहरण भी है। ‘लोभियों! तुम्हारा अक्रोध, तुम्हारा इन्द्रियनिग्रह, तुम्हारी मानापमान समता, तुम्हारा तप अनुकरणीय है, तुम्हारी निष्ठुरता, तुम्हारी निर्लज्जता, तुम्हारा अविवेक, तुम्हारा अन्याय विगर्हणीय है। तुम धन्य हो! तुम्हें धिक्कार है! एक किसी पक्के लोभी के सच्चे रूप का यही यथार्थ निर्णय है, पर इस प्रसंग में जो कुछ भी कहा गया है वह उसके व्यावहारिक क्रिया-कलाप का स्थूल निवेदन है न कि उसके विभिन्न व्यक्त कर्मों के भीतर वैठी मनःस्थिति की सूक्ष्म विवेचना। ऐसे स्थल अनेक हैं, और इनमें कृतिकार का व्यक्तित्व जितना अधिक स्फुट है उतना बुद्धिपरक विश्लेषण नहीं।

उदाहरण एवं दृष्टांत भी गास्त्रीय गाभीर्य के साथ नहीं उपस्थित किए गए हैं। उनमें या तो विचार-क्रम को अधिक सुबोध और व्यापक बनाने की आकांक्षा प्रकट होती है अथवा अवसर एव संधि पाकर लेखक की अपनी परिहास-प्रियता झलकती है। ऐसे उदाहरणों के कारण विवेचना भी व्यक्ति प्रधान बनी दिखाई पड़ती है। उसकी विषयगत रुक्षता भी बच गई है और अभिव्यञ्जना शैली भी सरल हो सकी है,—‘भूखे रहने पर सब को पेड़ा अच्छा लगता है पर चौबेजी पेटभर भोजन के ऊपर भी पेड़ेपर हाथ फेरते हैं।’ ‘रूप के रूप, रस, गंध आदि में कोई आकर्षण नहीं होता पर जिस वेग से मनुष्य उसपर दूटते हैं उस वेग से भीरे कमलपर और कौए मांस पर न दूटते होंगे।’ ‘सीता-हरण होनेपर राम का जो वियोग सामने आता है वह भी चारपाई पर करवटें बदलानेवाला नहीं है, समुद्र पार कराकर पृथ्वी का भार उतरवानेवाला है।’ इस प्रकार के स्थलों के अतिरिक्त जहाँ लेखक आप-व्रीती निवेदन करने लगता है वहाँ तो खुलकर उसका व्यक्तित्व सामने आ जाता है। सभी निबंधों में शुक्लजी अपने और पाठकों के बीच ऐसी आत्मीयता स्थापित करते मिलते हैं। अपनी निजी अनुभूति प्रकट करने से कथन को बल मिल जाता है। यह प्रणाली अधिक नहीं प्रयुक्त हुई है फिर भी उसकी रूपरेखा एक ही प्रमाण से स्पष्ट हो जायगी।

‘पर आजकल इस प्रकार का परिचय वावुओं की लज्जा का एक विषय बन रहा है। वे देश के स्वरूप से अनजान रहने या बनने में अपनी बड़ी शान समझते हैं। मैं अपने एक लखनवी दोस्त के साथ साँची का स्तूप देखने गया। यह स्तूप एक बहुत छोटी-सी पहाड़ी के ऊपर है। नीचे एक छोटा-सा जंगल है जिसमें महुए के पेड़ भी बहुत-से हैं। संयोग से उन दिनों पुरातत्व विभाग का कैंप पड़ा हुआ था। रात हो जाने से हमलोग उस दिन स्तूप नहीं देख सके। सबेरे देखने का विचार कर के नीचे उतर रहे थे। वसंत का समय था। महुए चारों तरफ टपक रहे थे। मेरे मुँह से निकला—‘महुओं की कैसी मीठी महक आ रही है।’ इसपर लखनवी महाशय ने मुझे रोककर कहा यहाँ महुए का नाम न लीजिए, लोग देहाती समझेंगे। मैं चुप हो गया, समझ गया कि महुए का नाम जानने से वावूपन में बड़ा भारी बट्टा लगता है।

उदाहरण उपस्थित करने का एक दूसरा रूप भी है। उसमें भी दृष्टान्तों की व्यक्तिगत अभिव्यक्ति ही अधिक स्पष्ट होती है। तथ्य के स्पष्टीकरण के लिए उदाहरण आवश्यकतानुसार बड़े विस्तार के साथ प्रचलित वाक्य-ग्रन्थों में प्राप्ति प्रसंगा की ओर ध्यान आकर्षित किया है। प्रेम के तात्पर्य में प्रेम के विविध स्वरूपों और प्रभावों का विचार करते समय विस्तार के साथ वहीं उदाहरणों की शायरी या प्रेम-कान्था का, कहीं सुर की गोपिका अथवा उल्लेखानुकी अलङ्कार और जगन्महि का वहीं माहित्य के अपने पुराने आचार्यों या योग्यीय माहित्य के युद्ध और प्रेमवाले युग का, वहीं भारतीय प्रबंध-काव्या या तुलसी और ठाकुर की कविताओं का विवरण और माथी देकर अपना डकड़ा के अनुसूचित विषय का विचार किया है। ऐसे स्थान पर विचार तो अत्यन्त ही बहुत स्पष्ट है। गए हैं पर विवेचना की पद्धति विषयानुसृत का होकर व्यक्तिप्रधान हो गई है।

कनका होते हुए भी गुलजी के निबन्ध हैं विचार प्रधान। गाम्भीर्य अथ में नहीं, व्यवहार की दृष्टि में। गान्धेय क्षेत्र में प्रमुख मनोविचारों का क्या रूप प्राप्त होता है और विविध परिस्थितियों के घात प्रतिघात में पड़कर के किस प्रकार स्थापित हो उठते हैं अथवा अनुसूचित का भिन्न भिन्न विधा व्यापारों की ओर प्रेरित करने में सहायक होत हैं इसीका विचार इनमें मिलता है। आवश्यकतानुसार इन मनोवेगों की उत्पत्ति, विकास और परिणाम का विचार करते इनके भेद-प्रभेद भी निरूपित हुए हैं। इस आधारपर वर्गीकरण करते समय उन्हें विचार प्रधान ही कहा जायगा इसमें दो मत ही नहीं रहते। यही विवेचनाक्रम और परिणाम उन निर्यातों का भी समझना चाहिए जिनका मर्यादित नैतिक अथवा व्यावहारिक समालोचना से है।



पाणिनि के समय की शिष्ट-भाषा

राधारमण

सौभाग्य से भारत की राष्ट्रभाषा हिंदी उद्घोषित हुई है। उसकी सर्वांगीण उन्नति के लिये कुछ अवधि भी निर्धारित की गई है। किसी भी भाषा की उन्नति के लिये उसके शब्द-भांडार को आवश्यकतानुसार निरंतर परिवर्द्धित होते रहना चाहिए। अतः प्रत्येक उदयोन्मुखी भाषा के लिये एक न एक धात्री अथवा पोषिका भाषा अपेक्षित रहती है। इस प्रकार हमारी भाषा को उस दिशा में सहायता पहुँचाने में समर्थ केवल संस्कृत ही उपयुक्त हो सकती है। इसके अनेक कारण हैं। सर्वप्रथम हमारी राष्ट्रभाषा की अथवा भारतीय अनेक भाषाओं की जन्मदात्री संस्कृत ही है, भारतीय भाषाओं में प्राचीनतम है, इसका शब्द-भांडार अगाध है तथा इसमें नवीनतम भावाभिव्यजन के लिये शब्द-निर्माण की अद्भुत क्षमता है। इसके द्वारा जो पोषकतत्व हमारी भाषा को उपलब्ध होंगे वे सर्वथा इसकी प्रकृति के अनुकूल होंगे।

प्राचीनकाल में अथवा तथाकथित प्रागैतिहासिक-काल में भारत की मातृ-भाषा संस्कृत थी। यद्यपि कतिपय पाश्चात्य भाषा-शास्त्री तथा कुछ उन्हीं के अनुयायी लब्ध-प्रतिष्ठ भारतीय विद्वान कहते हैं कि संस्कृत भारत की प्रचलित मातृभाषा कभी नहीं थी। यह केवल परिमित ब्राह्मणवर्ग द्वारा साहित्य में प्रयुक्त की जानेवाली कृत्रिम भाषा रही—इस विषय का विवेचन इस लेख में नहीं किया जा सकता, तथापि संस्कृत वाङ्मय के मर्मज इस विषय को अच्छी तरह जानते हैं कि संस्कृत का इस देश तथा समाज में क्या स्थान था। पाणिनि के अष्टाध्यायी पर विचार करने से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि उस समय शिष्टवर्ग में व्यवहृत होनेवाली भाषा संस्कृत ही थी। आखिर शिक्षा का माध्यम, राष्ट्रसंसद् में प्रयुक्त तथा लौकिक व्यवहार में सहायिका कोई न कोई भाषा तो रही ही होगी। तो वह संस्कृत के अतिरिक्त क्या हो सकती है क्योंकि उस समय प्राकृत, पाली तथा अपभ्रंश के प्रचार का कोई आधार अनुपलब्ध है।

उस युग में भारतवर्ष प्राच्य तथा उदीच्य (दक्षिण-पूर्व तथा पश्चिमोत्तर) भागों में विभक्त था। दोनों भागों में एक प्रकार की शुद्ध संस्कृत का प्रयोग किया जाता था। पतञ्जलि के महाभाष्य से विदित होता है कि शिष्टवर्ग की भाषा बड़ी परिमार्जित तथा ओजस्विनी थी। यह ध्यान रखना

चाहिए कि पाणिनि का काल उसी पूर्व मातृभाषा शताब्दी तथा पतञ्जलि का काल उसी पूर्व पहिली अवस्था दूसरी शताब्दी माना जाता है। पतञ्जलि के समय प्राचीन तथा प्राकृत या प्रचार्य द्रुतगति में हो रहा था। फिर भी उनके समय में भी गणितज्ञान की मान्यभाषा मन्दारिणी ही थी। उनसे गणित ध्यायन के निवामी थे। उन्होंने आर्यावत्त आदेश (मन्वन्ती या विनान् स्त्रान्, गणपूजाना) के पूर्व, बाल्यवत्त (विध्ययन का पूर्वोत्तरीय भाग गया) में पश्चिम, हिमालय के दक्षिण तथा पश्चिम (विध्ययन का पूर्वोत्तरीय भाग) के उत्तर के भूभाग को स्वीकृत किया है। प्रागादनाप्रत्ययान्त्र ब्रह्माक्षिपेन हिमवन्पुत्रेण पारियात्रम आर्यायन । ६-३-१०९ महाभाष्य । यदि भाषा का प्रचलित मातृभाषा मन्दारिणी न होती तो पाणिनि को क्या आवश्यकता थी कि वह (द्रुगद्वय च ८।२।८८) लिखते। अतः मन्वन्ती मूल्य वाक्य का अन्तिम स्वर प्लुत हो जाता है—मन्वन्तं पिव देवदत्त ३। देवदत्त का अन्तिम अक्षर ह्रस्व है परन्तु उपर्युक्त वाक्य में प्लुत हो गया है। दूसरे सूत्र ८।२।८८ में उन्होंने कहा है कि मन्वन्त मूल्य वाक्य के अन्त में यदि गुरु अक्षर हो तो भी वह प्लुत हो जाता है। व्यवहार में भी यदि हम राम नामों किसी व्यक्ति को पुकारते हैं तो राम का अन्तिम अक्षर स्वतः प्लुत ही उच्चारित होता है।

एक पाश्चात्य भाषाशास्त्री श्री मैनात का मन्दारिणी की वृत्तिमत्ता का यह भी एक प्रमाण है कि हम भाषा में स्वर (एवमेंट) है ही नहीं। यदि यह व्यवहृत भाषा रही होती तो हममें स्वरों का अस्तित्व अनिवार्य होता। परन्तु यह है कि ऐसे समानित व्यक्ति होने हुए भी उन्होंने अष्टाध्यायी देखने का कष्ट नहीं किया। वदिव वाहमय में तो प्रत्यक्ष सम्बन्ध होने ही है। पाणिनि ने उसके अतिरिक्त ओषिन् भाषा के लिये भी अनेक सूत्रों में भाषायाम्, अयतरम्याम्, विभाषा आदि (१।१।२१, ६।१।१७, ६।१।१८, ७।१।१८, ८।१।१८) आदि स्वर नियमों का स्पष्ट उल्लेख किया है। यदि मन्दारिणी बाल्यवत्त की भाषा न होती तो उसके लिये स्वर नियमों की क्या आवश्यकता थी।

मन्दारिणी में धातुआ के दो रूप होने हैं, परम्पदवी और आत्मनेपदी। कुछ धातु परम्पदवी कुछ आत्मनेपदी तथा कुछ उभयपदी निश्चित हैं। परन्तु श्रोत्राल में कुछ निश्चित रूपवाली धातुआ के रूप भी विशेष अर्थों में भिन्न भिन्न हो जाते थे। इनके लिये पाणिनि के बहुमन्यक नियम हैं।

गम् धातु परम्पदवी है परन्तु मम उपमा के साथ अवयव प्रयोग होने पर यह आत्मनेपदी हो जाती है। 'वाक्य मङ्गल्यत—वाक्य मङ्गल्यत है। 'ममोभि मङ्गल्यत—ममोभि से मिलती है। (१।३।२९)।

ह्वे धातु उभयपदी है परन्तु आ उपमा के साथ पुकारने अर्थ में परम्पदवी तथा ललकारने अर्थ में आत्मनेपदी रूप होता है। जननी पुत्रम् आह्वयति—माता पुत्र को पुकारती है। आह्वयती चेदिगण्मुगाग्निम् (गि०) ०१।१० गिगुपाग्निं श्रीवृष्ण को ललकारा।

स्या धातु परम्पदवी है परन्तु आदेश प्रकट करने के अर्थ में यह आत्मनेपदी हो जाती है। गोपी कृष्णाय तिष्ठते—गोपी कृष्ण ने अपना आश्रय प्रकट करती है। 'ममय्य वणादिपु तिष्ठते य' (किरात ३।१८) दुर्याधन मदेष्ट होने पर वणादि पर भरोसा करता था। उद् उपमा के साथ उठना अथवा अधिकार द्वारा प्राप्त करना अर्थ से भिन्न अर्थों में इसका रूप आत्मनेपदी होता था। व्रतावुद-

स्थित (गिशु० १४।१७।) युधिष्ठिर यज्ञ करने के लिये उत्सुक हुए। परंतु पीठादुत्तिष्ठति—आसन से उठता है। ग्रामाच्छतमुत्तिष्ठति—ग्राम से सौ रुपए उठते हैं अर्थात् कर रुपमें प्राप्त होते हैं।

प्रेरणार्थक गृध् धातु धोखा देने के अर्थ में आत्मनेपदी तथा ललचाने के अर्थ में परस्मैपदी होता है। गिशुम् गर्द्वयते—वच्चे को धोखा देता है। ग्वान गर्द्वयति—कुत्ते को ललचाता है।

प्रेरणार्थक वञ्च् धातु धोखा देने के अर्थ में आत्मनेपदी तथा अन्य अर्थों में परस्मैपदी होता है। बालकम् वञ्चयते—बालक को धोखा देता है। सर्पम् वञ्चयति साँप को वचाता है अर्थात् साँप से वचता है।

दा धातु उभयपदी है, परंतु आ उपसर्ग के साथ जब इसका प्रयोग मुँह खोलने के अर्थ में न हो तब केवल परस्मैपदी रूप होता है। धनम् आदत्ते, विद्याम् आदत्ते—धन स्वीकार करता है, विद्या ग्रहण करता है। जलाभिलाषी जलमाददानाम् (रघु २।१६)नादत्ते प्रियमण्डनापि भवता स्नेहेन या पल्लवम् (अभि० शा०।) मुखम् व्याददाति—अपना मुँह खोलता है। विपादिका व्याददाति शल्य-चिकित्सक—डाक्टर विवाई को चीरता है।

उपर्युक्त उदाहरणों से स्पष्टतया विदित होता है कि यदि संस्कृत बोलचाल की भाषा न रही होती तो एक ही धातु के भिन्न-भिन्न अर्थों में भिन्न-भिन्न रूप न होते और पाणिनि अनावश्यक नियम ही क्यों बनाते। उन्होंने तो प्रचलित रूपों के आधार पर ही नियम बनाए होंगे। ये उदाहरण तो क्रियाओं के हुए, अब भिन्न-भिन्न सांसारिक कार्यों के लिये प्रयुक्त होनेवाले धातुओं पर भी जरा विचार कीजिए।

कृषि—साधारण जुताई के लिये कृप् धातु तो है ही। कृषकवर्ग खेतों को प्रायः सीधे-सीधे कई बार जोतता है जिसको वह वाँह करना कहता है। जिस खेत में जितने अधिक वाँह किए जाते हैं उसमें उतनी ही अच्छी फसल होती है। समर्थ कृषक अपने खेतों में यथाशक्ति दो, चार या और भी अधिक वाँह करता है, इसके लिये द्वितीया करोति, तृतीया करोति, द्वितीयाकरण, तृतीयाकरण (दुवही, तिबही) शब्द प्रचलित थे। प्रति वाँह के अंत में खेत को किसी कोने की ओर से जोता जाता है जिसे कोन करना कहने हैं। कोन के लिये गम्वा करोति—गम्वाकरण (कोन) शब्द प्रचलित था। बोन के लिये साधारणतया वप् धातु प्रयुक्त होता था ही। परंतु जब किसी जलाशय के समीप के खेत जलाधिक्य के कारण कच्चे (अधिक आर्द्र) रहते हैं और उन्हें जोत कर बोन का अवसर नहीं रहता तब कृषक बिना जोते ही उसमें बीज डालकर हलकी जुताई कर देता है। कुछ बीज पर्ती (बिना जुते) खेतों में ही बोए जाते हैं। इस प्रक्रिया को विदहना कहते हैं। पाणिनि-काल में इसको बीजाकरण कहते थे। सहबीजेन विलेखनं करोति (५।४।४९।)

खेतों का नामकरण भी कृषकों में प्रचलित है। जिस खेत में प्रायः जो अन्न अधिक उत्पन्न होता है उसके आधार पर उसका नामकरण हो जाता है। जैसे धनह्राँ, उखाव आदि। प्राचीन काल में मूँग के खेतों को मीङ्गीन (५।२।१) साधारण तथा उत्तम प्रकार के धान के खेतों को ब्रह्मेय, शालेय (५।२।२) जौ तथा बड़जई के खेतों को यव्य तथा यवक्य (५।२।३) और तिल, उड़द, अलसी, सनई और

चीना के मत्ता से प्रसन्न तिल्य, तीरिन, माप्य, मापीण, उम्प, जामीन, मङ्गल, माङ्गोन, नया अण्य अणपीन (५।२।६) रहते थे।

दुपि १ उपधागी उपारणा या दधिण। हल के मुरगा तीन भाग होते हैं। (१) बीचारीगी मीरी उरा उरपी की उपा, हरीपा, रागीपा (हगि), (२) जिमे हाव मे परदार ह्वा चोपा जाता है उसे पाय (नगर) तथा (३) जिममें फाल या ओह या फ्वा उपा रहता है उम अम्मुता (चाभी २।२।८) रहते हैं। जुते हुए मन का ममाल मग्गे के लिये जेहा मग्गाया जाता है उसके लिये जित्वा (२।३।१३) का प्रयोग होता था। पुदार नया फाल व लिये मग्गि (३।३।२५) रहता था। कपल राटन व लिये दानि नया दाथ (२।२।१८) और विन्न ता प्रयोग किया जाता था। मग्गिहान कोमया (६।२।५९) रहते थे। जिम मदान में गीमर का मग्गिहान होता है उमरा रालिन् (६।२।५९) रहते थे। उठर का चूण पर भूमा और अन्न पृथक् करने के लिये उमपर बई रा मग्ग माथ निर मग्ग मग्गा जान है। इस प्रक्रिया को निग्गाव (३।२।२८) रहते थे। उठर का नीन ऊपर करने के लिये उम समय भी जान या आन (२।३।१८) (अटन) राम में मग्गा जाना था। भूम का हाने-वदाने के लिये मग्गागु (पाँचा) (१।६।१९) भी था।

जिना कृपा के पाम निजी ह्वा नहीं रहता ऐसे अहल, आवा अहलि (५।६।२१) कृपक भी थे ही। जुते हुए सेन वेदार बह जाते थे। अन्न का प्रवार के हाव थे, कृटपच्य (दाने म पैदा होनेवाले) तथा अण्टपच्य (जिना बाण पैदा होकर—जगरी अन्न)।

उम समय भी भिन्न भिन्न गुण तथा व्यवहार पग्गाया व वाचक शब्द व्यवहृत होते थे। हाल की पाई गाय शत्रेन ग्वा पान की गाय, गागुष्टि, वप्पा गाय गोवगा, समपातिनी गाय गोरे ह्वा (वहिर), अधिप दिन की व्याई गाय गोवप्पायणी (वक्ता) (२।१।६५) रही जानी थी। बहुत बड़े थावाली गाएँ (कुण्डोघ्नी) (६।१।२५) भी हानी थी। जतन वछन बड़ा नहीं हो जाता था क्योंकि उसकी पीठपर टिग नहीं निपट आता था तबतब वह अजातानुत् और युवा हो जाने पर पूणक्कुन (५।६।६६) कहता था। उछे के लिये जाताग, युवा के लिये महाक्ष तथा पुछे वृत् के लिये वृडाक्ष (५।६।७७) रहते प्रचलित थे। छ दानवा वृत् को पीडन (५।६।६६), पाम पाने योग्य मग्गिया को तुणजभा (५।६।२०), मीग निरने हुए उछे का उदगनशृग तथा दो अगुल मीगवाले का द्वयगुलशृग (६।२।२५) कहते थे।

गात्र भाप्य के तियगधिवग्ग में चचा है कि कुछ कुत्ते (बोलेयर) प्रतिमाम की कृण चतुदगी का उपवास करते हैं। वनमानवा में भी यत्र तत्र इस प्रकार के कुत्ते सुते गए हैं जो उक्त तिय का कुछ नहीं पाने। उम तिय के लिये द्धनिग तथा द्धनिगा (२।६।२५) शब्द प्रचलित थे। जो गुरर अपनी द्रुतगति में कुत्ता को उछे पीछे छोड़ देते थे वे अतिद्व (२।६।२७) पदवी के अधि नारी होते थे। नवश्रेष्ठ घाडा अस्वोरम कहा जाता था। घाडे और घोडियाँ प्रायः दो रम्मिया स बंधे जाते हैं। दो रम्मिया न बंधी हुई घोड़ी द्विदामा तथा खुली हुई घोड़ी उद्दामा कहो जानी थी।

भिन्न भिन्न पग्गा के समूह के लिये एक शब्द व्यवहृत होता था। वंला के श्रुण्ड के लिये नीमन, ऊँटा के लिये जीष्ट्रा, भेडो के लिये जीरप्रव, (४।२।२९) हाविया के श्रु के लिये हास्तिव,

गायों के लिये धैनुक, (४।२।४७) गव्य १, (४।२।५०) गोत्र (४।२।५१) और घोड़ों के लिये आग्व (४।२।४८) शब्द प्रचलित थे।

व्यापार के लिये अनेक मुहाविरे प्रचलित थे। खरीदने तथा बेचने के लिये क्रय और विक्रय तो थे ही। किराये पर किसी वस्तु के लेने की प्रथा भी थी। गतेन गताय वा परिक्रीतोऽय गृह—यह घर सौ रुपए किराए पर लिया गया है (१।४।१४४।) ऋण लेने वाला अधमर्ण तथा ऋण देनेवाला उत्तमर्ण कहा जाता था (१।४।३५।) देवदत्ताय गत धारयति यजदत्त—यजदत्त देवदत्त का सौ रुपए का देनदार है। गताद्वद्व यजदत्तः—यजदत्त सौ रुपये ऋण के कारण बंधा है। आजकल भी कृषक-वर्ग में ऋण लेने की एक यह प्रथा प्रचलित है कि ऋण लेने के समय वह निश्चित समय पर ऋण चुकाने के लिये वचन-बद्ध हो जाता है। कोई ऋण एक मास में, कोई फसल तैयार होनेपर, कोई सालभर में, कोई दो साल में चुकाना पड़ता है। एकमास में चुकाया जानेवाला ऋण मासिक (४।३-४७।) पीपल में फल लगने के समय अदा किया जानेवाला अश्वत्थक, मयूरो के गर्भाधान-काल में चुकाया जानेवाला कलापक, फसल तैयार होनेपर चुकाया जानेवाला यववुस, ग्रीष्मकाल में चुकाया जानेवाला ग्रैष्मिक, वर्षभर में चुकाया जानेवाला साम्बत्सरिक, साम्बत्सरिक, अगले वर्ष चुकाया जाने-वाला आवत्सरिक और अगहन में चुकाया जानेवाला ऋण आग्रहायणिक तथा अग्रहायणिक (४।३।४८, ४९, ५०) कहा जाता था।

श्रमिकवर्ग में भी संस्कृत प्रचलित थी। घरेलू काम करनेवाले भृत्यों को बहुधा आशिक भोजन दिया जाता था। जिन भृत्यों को केवल भाजी दी जाती थी उसे श्राणिक, मांस पानेवाले को मासिक केवल भात पानेवाले को ओदनिक तथा मांस और भात पानेवाले को मांसादनिक कहते थे।

भोज्य पदार्थों के लिये भी पाणिनि की अष्टाध्यायी में बहुसंख्यक शब्द उपलब्ध होते हैं। भोजनोपयोगी पात्र अमत्र कहे जाते थे (४।२।१४), मिट्टी की तश्तरी या सकोरा (गराव) भी था ही। हलुआ खाने की भी प्रथा रही। नखम्पत्रा (३।२।३४) उसी के लिये प्रचलित था। मध्यमवर्ग यवागू (४।२।१३६ लप्सी) भी खाता था। इसी का दूसरा नाम उष्णिका (५।२।७१) था। गेहूँ अथवा जौ के आँटे में घी, दूध, और गुड डालकर सयाव (३।३।२३) बनाते थे। संभवतः आजकल हमलोग उसीको चूरमा कहते हैं। किसी भी अन्न के आँटे को पिष्ट (४।३।१४६) कहते थे। पिष्ट से पिष्टक (पूआ या मालपूआ ४।३।१४७) प्रस्तुत किया जाता था। गेहूँ अथवा जौ के आँटे की वाटी (कुल्माप ५।२।८३) भी बनाई जाती थी—चक्रपाणि ने चरक सूत्र स्थान (२७।२६०) में लिखा है कि यव-पिष्टम् उष्णोदकसिवनम् ईपत्स्विन्नम् अपूपीकृतम् कुल्माषमाहुः। आज भी कुछ प्रांतों में कुल्मापी नाम का पर्व मनाया जाता है। इसीको कहीं कहीं बटकिनी पर्व कहते हैं। काशी प्रांत में यह लोटा-भटा के नाम से मार्गशीर्ष में मनाया जाता है। अन्य प्रांतों में कार्तिक अथवा चैत्र में। रणअथवा गवितहीन व्यवित को निस्तुप जौ अथवा गेहूँ को कुचलकर जल अथवा दूध में पकाकर नमक या शक्कर डालकर यवक (दलिया ५।४।९) बनाकर खिलाया जाता था। मांस दो प्रकार में पकाया जाता था। कड़ाही में पके मांस को उख्य तथा काँटपर पके मांस को गूल्य (कवाव), (४।२।१७) कहते थे। धान के लावे को गुड में पागकर गुड़धान (२।१।३४) बना लिया जाता था। ये सब पदार्थ भ्राष्ट्र (चूल्हा या भट्टी) पर प्रस्तुत किए जाते थे।

यदि प्राचीन भारत की मानृभाषा मस्कृत न होती तो उन्हे "उद्गायकगुणभञ्जिका" में लिमोडे का फग ताडा या बुचरा जाना है, वैसे समयने। दूसरे खेल "वीरगुणप्रचायिका" में गौडर के फूड कैम इरडे किए जान। "जीवपुत्रप्रचायिका" में जीजापूता (दुग्दी) के फग का काई उन्चा कम समय सकता। गितनी दडा ने न्ये दाडा तथा गणेरा बोपी के न्ये मापडा (१११५७) गद प्रचरित ये।

पनजलि के समय प्राकृत, पाठी आदि भाषाया ता प्रादुर्भाज हा चरा था फिर भी मस्कृत बोलचाउ की भाषा बनी रही। पाणिनि के अजेयघञपो (१११५६) के भाष्य में पतजलि ने एक वैयाकरण तथा कोचवान क धार्तालाप का उल्लेख किया है। किसी वैयाकरण ने न्ये देगकर पृछा कि हम न्ये का प्रजता (कोचवान) कौन है। काचवान ने उत्तर दिया कि भगवन् इम न्ये का प्राजिता (काचवान) में ही है। इम विषय में यह स्मरण रखना चाहिए कि पाणिनि के व्याकरण के अनुभार काचवान क न्ये प्रजेता ता प्रयोग समीचीन है, परंतु बोलचाउ में प्राजिता का प्रयोग प्रचलन था। कोचवान के उत्तर-वाक्य में प्रयुक्त प्राजिता का देगकर वैयाकरण ने कहा कि यह जप गद है, इमार कोचवान ने उत्तर दिया कि महाराज, आप व्याकरण के सूत्र की प्राप्ति पर ध्यान दे रहे हैं, वाचाल में यह गद प्रयक्त होता है अथवा नहीं, इम पर नहीं। कोचवान का पाठिय पूण उत्ति ने जप्रमन्न होकर वैयाकरण गारीगरीज पर उताऊ हो गया। उमने कहा कि इस दुरत (दुष्टमूत) ने मुयका उडा वष्ट हुआ। फिर भी चूा गए। कोचवान ने कहा कि भगवन् यदि आप का अभिप्राय मुयको दुष्टमूत बहने का हो ता दुमून (बुना कोचवान) कहिए दुस्त नहीं। वाचाल में यह प्रचरित नहीं है। इम प्रत्युत्तर में अयाक हावर वैयाकरण चरा गया।

एजाड, एजाक (१११०, ६) के भाष्य में भाष्यकार ने एक प्रसंग में प्रश्न किया है कि साय मुगिराणायनीय गम ह्रस्व एकार तथा ओकार का उच्चारण करते हैं। इससे विदिन होता है कि एकार तथा ओकार ह्रस्व भी होते हैं। इसका समाधान भी उन्होंने ही दिया है कि आदरणीय मायमुगिराणायनीय मगीत में ह्रस्व एकार तथा ओकार का उच्चारण करते हैं। वास्तव में ह्रस्व एकार तथा ओकार का प्रयोग न तो गीत में (गीतिका मस्कृत में, अर्थात् बोलचाउ की मस्कृत में ओग न किनी बद में ही उपरब्ध होता है।

व्याकरण-शास्त्र-रचना के आवश्यकता निरूपण-प्रकरण में उन्होंने ही लिखा है कि कदाच दग (हिंदुका के उत्तर वदगा में पागीरतक का गल्चाभापी प्रदेश) में गव धातु गत्यय में बाडा जाता है जाय गेग इमका प्रयाग विचार जब (मरना श्रव मृत्तक गरीर) में करते हैं। इसी प्रकार गति के जय में मुगार दग (गुजरान राठियावाड) में हम् धातु, प्राच्य भारत के मध्यदेश में रह धातु तथा आयों में गम् धातु प्रयुक्त होता है। हमिया के लिये प्राच्य भारत में दाति तथा उदीच्य भारत में दान का प्रयोग किया जाता है। क्या उपर्युक्त उद्धरणों से यह सिद्ध नहीं होता कि किसी समय समस्त भारत में बोलचाउ तथा व्यवहाय भाषा मस्कृत ही थी।

साहित्य की सामाजिकता

विश्वनाथ प्रसाद मिश्र

रस-प्रक्रिया में 'सामाजिक' शब्द का प्रयोग बारबार हुआ है। अभिनव गुप्त 'नाट्यशास्त्र' की टीका में लिखते हैं—

यो मूलवीजस्थानीयात् कविगतो रस । कविर्हि सामाजिकतुल्य एव । ततो वृत्तस्थानीय काव्यम् ।
तत्र पुष्पादिस्थानीयोऽभिनयादिनटव्यापार । तत्र फलस्थानीय सामाजिकरसास्वाद । तेन रसमयमेव विश्वम् ।
—अभिनवभारती, पृष्ठ २९५ ।

दशरूपकार धनजय लिखते हैं—

भावाननुभावयन्तः सामाजिकान् सभ्रूविक्षेपकटाक्षादयो रसपोषकारिणीऽनुभावाः ।

—दशरूपक, ४-३ ।

अन्यत्र, नाट्यशास्त्र ही नहीं काव्यशास्त्र के आचार्य भी कहते हैं—

स्थायिव्यभिचारिलक्षणं चित्तवृत्तिविशेष सामाजिकजन अनुभवन् अनुभाव्यते साक्षात्कार्यते यैः
ते अनुभावाः ।

—काव्यानुशासन, २

सामाजिकेषु तदभावे तत्र चमत्कारानुभवविरोधात् । न च तज्ज्ञानमेव चमत्कारहेतुः ।

—काव्यप्रदीप ।

लक्षण-ग्रयो में ही नहीं, लक्ष्य-ग्रयो में भी इसकी चर्चा है—

तेन हि तत्प्रयोगादेवात्रभवतः सामाजिकानुपास्महे ।

—मालतीमाधव १ इत्यादि ।

संप्रति रस-प्रक्रिया की आधुनिक मीमांसा होने लगी है, पर 'सामाजिक' की ओर किसी की दृष्टि नहीं गई, समाजवादियों की भी नहीं। अच्छा तो 'सामाजिक' कौन ! रस का आस्वाद लेने-वाला। ऊपर अभिनव गुप्तपादाचार्य ने 'रसमयं विश्वम्' कहते हुए फल-रूप में रस का आस्वाद लेने-

वाटे का 'सामाजिक' नाम से अभिहित किया है। यही क्या! उन्होंने 'कविहि सामाजिकतुल्य एव' तत्पर कवि अर्ग सामाजिक की भी एकवाक्यता कर दी है, उन्हें समान्यमा तह दिया है। कवि में 'रस बीज' रस रहता है, सामाजिक त नाम वह फलान् आता है। रस की सफ़लता सामाजिक व कारण है, यह भी कहा जा सकता है। रस सफ़ल होता है सामाजिक के निवृत्त। रस प्रदिया का आचायपाद ने सबर व्यापन ता कह दिया, पर उसकी परिपूर्णता सामाजिक में ही होती है। उसने विराम या परिपाव का चरम अधिष्ठान सामाजिक का हृदय है। अन्तु। यह 'सामाजिक' पद क्या कस ? समाज ही मे न ' 'गमाज' क्या है। जमरवोग कहता है—

वृद्धभवा समवयस सघमायी तु जन्तुभि ।
मजानीयं कुठ यूथ तिरदचा पुनपुमवम् ॥
पगूना समज अयेपा ममाज अय सघमिणाम् ।
स्यानिवाय ॥

जनुआ के वृद्ध का नाम सघ-माथ, तियवृद्ध का नाम यूथ, पगूना का समाज और अन्या का ममाज होता है। अयो में मनुष्य आदि हैं। तात्पर्य यह कि मनुष्य का समूह 'समाज' कहलाता है। इस समूह का ही, इस समाज का ही अंग 'सामाजिक' है। रस का आस्वाद लेनेवाला, समाज का प्रार्थी सामाजिक है। जो समाज का न हास वह सामाजिक नहीं हो सकता। समाज की भावना में जो औत्तम्य न है, वह सामाजिक नहीं।

इस सामाजिक के लिये प्रथा में एक शब्द और आता है—महदय।

इत्युपदेवा यत्र महदयस्य च करानि ।

—काव्यप्रकाश, १

परिष्कुलन्यय महदयवुरीणा वनिपये ।

—रसगंगाधर ।

इत्यादिवापेप महदयहृदयमागममुचलद्रावामुगाह्यप्रतिनिम्नेपु ।

—अभिनवभारती, पृ० १०२, आदि आदि ।

अच्छा तो यह 'महदय' कौन है ? श्रीभानुजी दीक्षित लिखते हैं—

'महदय मह हृदयेन।' जो हृदय के साथ है। हृदय तो प्राणिमान में होता है अतः वे फिर लिखते हैं 'प्राणिमानस्य तथावादन प्रशस्तहृदयपरत्वं हृदयगदस्य'। 'सहृदय' शब्द की व्याख्या में यह प्राप्ति या तो कामचला है अथवा प्रागम्य या अथ समानहृदयता में है। 'प्रशस्तहृदयपरत्वं' के वदने 'समानहृदय' क्यों न माना जाय और 'प्रागस्तहृदयमस्य' के वदने 'समान हृदयमस्य' कहा जाय। महदय वही न होगा जो कवि के हृदय से अपना हृदय मिला है। जो आश्रय के हृदय से अपना हृदय मिला सके। जो अपने हृदय को दूसरे के हृदय से मिला सके। उससे हृदय की समानु-मति कर सके। समानुमति के बिना महदयता किम काम की ? इस प्रकार रस का आस्वाद लेनेवाले, पर चमनेवाले के दो नाम हुए—सामाजिक और महदय। समाज की भावना के अनुरूप आस्वाद

लेनेवाला। दूसरे के हृदय में अपना हृदय डालकर समानुभूति करनेवाला। एक नाम बाह्यविषयत्व के कारण है, दूसरा आभ्यन्तरिक गुण के कारण। दोनों की विशेषताएँ दो भिन्न दृष्टियों से हैं और दोनों के अर्थ एक दूसरे के पूरक हैं। 'सामाजिक' को 'सहृदय' होना चाहिए और 'सहृदय' को 'सामाजिक' होना चाहिए। कहाँ? रसचर्वणा में। सधेप में इसका तात्पर्य यह हुआ कि समाजगत भावना का तथा हृदयगत भावना का ग्राहक ही सहृदय-सामाजिक है। इसको विग्लिष्ट करके यों भी कह सकते हैं कि यदि काव्य में समाजगत अनुभूति की अभिव्यक्ति न हो, सर्वसामान्य अनुभूति की व्यञ्जना न हो तो सामाजिक के लिये वह अग्राह्य हो सकती है, उद्वेगजनक चाहे न हो। 'अग्राह्य' कहने में भी बाधा हो तो कह सकते हैं कि पूर्णतया ग्राह्य नहीं हो सकती। व्यक्तिगत अनुभूति सामाजिक के आस्वाद में विघ्न नहीं तो अपरिपूर्णता तो ला ही सकती है। काव्य में कुछ ऐसे प्रसंग भी आया करते हैं जिन्हें 'रसाभास' कहा गया है। यह रसाभास और कुछ नहीं है, जहाँ सामाजिक अनुभूति के विपरीत या अननुकूल वैयक्तिक अनुभूति काव्य में आ जाती है वहाँ रसाभास हो जाता है। जैसे समाज की मर्यादा के अनुसार किसी का पिता या गुरु आदर का भाजन होता है। यदि कहीं पिता या गुरु के प्रति अनादरव्यजक आचरण हो तो वह रसाभास का हेतु होगा। यदि कोई पुत्र अपने पिता को पीट रहा हो और कवि इसका वर्णन करके पुत्र के क्रोध से रौद्र रस की व्यञ्जना कराना चाहे तो उसे सफलता न होगी। यहाँ रौद्र रस न होगा, उसका 'आभास' हो सकता है। इस बाधा का कारण क्या है? यही न कि पिता के प्रति पुत्र का क्रोध उचित नहीं है। क्रोध के औचित्य में हेतु क्या है? समाज की मर्यादा। 'समाज' ही वस्तुतः रस-विधान का, उसके औचित्य का साधक है। रस-भंग का कारण अनौचित्य होता है, असामाजिकता होती है। इसीसे सामाजिक रस का पूर्ण या ठीक अनुभव नहीं कर पाता। तो यह क्यों न कहा जाय कि रस-प्रक्रिया में सामाजिकता ही प्रमुख है। 'औचित्यविचार' का दूसरा नाम 'सामाजिकता-विचार' है। केवल किसी की चित्तवृत्ति का प्रतिपादन ही काव्य नहीं है, वस्तुतः काव्य में सामाजिकता-विधायक निर्माण अपेक्षित है। यदि यह न माना जायगा तो सभी वक्ता कवि हो जायेंगे। अभिनवगुप्त पादाचार्य कहते हैं—

न तु सर्वो वक्ता कविरित्यतिप्रसगलक्ष्यमाणप्रबन्धबन्धुर काव्यनिर्मातृत्वं हि कवित्वं, न चित्तवृत्तिप्रतिपादकत्वम्।

—अभिनवभारती, २, पृ० २२।

औचित्यानौचित्य का सारा विचार उन्होंने सामाजिकता की ही दृष्टि से किया है। रीति-वद्ध कविता रचनेवाले कितने ही कृतियों ने औचित्य का विचार किए बिना ही अलंकारों की योजना कर दी है। यदि कोई कर्ण प्रसंग में यमक की कारीगरी दिखाने बैठे तो क्या कहा जायगा? यही न कि कविजी सामाजिकता से कौमो दूर हैं! 'यम' के प्रसंग में 'यमक' न लाना ही बुद्धिमानी है, यथार्थ से, सामाजिक व्यवहार से, इसका मेल नहीं। इसी से अभिनवगुप्त जी कहते हैं—

अनौचित्यनिबन्धस्तु कर्णविप्रलम्भादौ यमकस्य।

—अभिनवभारती, २, २९९।

कोई अद्यतन समाजसेवी यदि कहे—'माना कि रस में सामाजिकता है, पर संप्रति समाज-सेवा का जो उदात्त भाव चारों ओर फैला है, क्या उसकी भी समाई रस-प्रक्रिया में है? शृंगारादि

वे साथ गान की जवाब कर के जगद्विगमत्रिपयक गान की स्थापना तो ग्याचार्यों ने कर दी, पर इस उदान सामाजिकता, राष्ट्रीयता आदि का भी कोई विचार हुआ या हो सकता है ?' ता उस भी निराश न होना चाहिए। महामहिम जात्रायों ने उसकी भी जवाब की है। स्मररगिणीराग भागुन उडे ही तादिक अंग स्वच्छदृष्टि-मपत्र ग्यविमगा हो गए हैं। उहाने शान की प्रतिद्वितीता में एव रम की विरक्षण कल्पना की है, उसमें अद्यतन सामाजिक व्यवहार की पूर्ण समाधि हो सकती है। व कहते हैं कि जिस प्रकार निवृत्तिमूलक गानरत होना है उसी प्रकार प्रवृत्तिमूलक रम भी हो सकता है—

नितवृत्तिद्वैधा प्रवतिनिवृत्तिश्च । निवृत्तो यथा गानरममनया प्रवृत्तो मायारम इति प्रति नाति ।
एवम ग्योत्पनिगपत्र न इति वस्तुमग्यवान् ।

यदि कोई कहे कि अथ ग्या में ही इसका अन्तभाव क्या नहीं कर देने, तो उसका उत्तर देते हुए वे कहते हैं—

न च म रतिरेव । नहि स कस्यास्तु परिचारी ।

न शृंगारस्य । तद्वैगिणो बीभत्सस्यापि ।

न हाम्यस्य । तद्वैगिणो रक्षणस्यापि तत्र सत्त्वान् । अनएव न वृक्ष स्यापि । न भयानकस्यापि रीदस्य । तद्वैगिणोद्भुतस्यापि तत्र सत्त्वान् । अनएव नाद्भुतस्यापि । न वीरस्य । तद्वैगिणो तत्र सत्त्वान् । अनएव न भयानकस्यापि । नापि गानस्य तद्वैगिणोधिवात् ।

यदि यह कहा जाय कि रम सामाज्य नाम है, शृंगार आदि उसके विभिन्न रूप हैं । तो वे कहते हैं कि यह भी ठीक नहीं—

न च सामाज्य एव रमस्तद्विशेषो इतरे भवन्तीति । गानरमस्य तर्हि रमाभामत्वापत्तेः । निवृत्तिरिव । रतिहामगोवत्रोधात्माह भयानुगुणाविस्मयान्नोत्पद्यन्ते विलीयन्ते च । तेन तत्र ते व्यभिचारिभावा इति ।

मायारम का पैदा बहुत बड़ा है, शृंगारादि रमों के स्थायीभाव उसमें सचारी का काम करत है । वस्तुतः शृंगारादि अथ ग्या में निभावादि व्यक्तरूप में रहते हैं । आश्रय का आलवन व्यक्ति बद्ध भूमिपर स्थिर रहता है, पर माया रम में सारा समाज आलवन हो जाता है, अतः उसकी परिमीमा बृहत् है । इसमें अथ अगा का भी उहाने उल्लेख किया है—

लक्षण च प्रवृद्धमिध्यानानुवासनं मायारम इति । मिध्यानानुमस्य स्थायिभाव । विभावा सामारिकभोगाजक धमाधर्मा । अनुभावा पुत्र कलत्रविजयमाप्राज्यादयः ।

इसमें 'विजयमाप्राज्यादयः' विशेष ध्यान देने योग्य है । इसमें 'मायारम की स्थिति स्पष्ट हो जाती है । सप्रति दत्त, सप्रदायादि के रूप में जो समाज-सेवापर लोभसंध चल रह है व 'मायारम' की सीमा के भीतर आते हैं । आधुनिक समाज-सेवाका को इसमें दो बातें अच्छी न लगेंगी । एक तो दम रम को 'माया' कहना तथा दूसरे 'स्थायिभाव' को मिध्यानानु मानना । यह नाम किसी का न

रचे तो वह रस का नाम 'समाज-रस' रख ले। स्थायी भाव 'लोकज्ञान' कह ले। समझना तो यह है कि पुराने आचार्यों ने समाज और लोक-भावनात्मक अनुभूति को भी रस की सीमातक जानेवाला माना है, उसकी महत्ता, उसकी व्याप्ति स्वीकार की है।

शृंगारादि रसों का आस्वाद लेनेवाला 'सामाजिक' ही था, साथ ही सामाजिक प्रवृत्ति की अनुभूति भी रसात्मक मानी गई। प्रगतिवादी-ब्रंधु आलोचना के क्षेत्र में चाहें तो 'समाज-रस' की घोषणा करके नूतन आलोचना को रस की पुरानी दृष्टि से भी पोषित कर सकते हैं। भारतीय आचार्यों की परंपरा नवीनोद्भावना, नवीन स्थापना में साहसपूर्वक अग्रसर होती रही है। उसमें सांप्रतिक समाजोन्मुखी वृत्ति के बीज आरंभ से ही थे। जनता की दृष्टि से ही साहित्य की अवतारणा हुई। साहित्य-साधना रुढ़ि से बंधकर चलनेवाली न थी। उसे बांध दिया कुछ रुढ़िप्रेमियों ने। स्वच्छंदता का मार्ग किस प्रकार साहित्य ने पकड़ा या आधुनिक गन्दावली में कहे तो कह सकते हैं कि 'कैसी क्रांति की' इसका सकेत भरत मुनि के नाट्य-वेद की उद्भावना से ही मिल जाता है—

न वेदव्यवहारोऽयं श्राव्यः गूढजातिषु।

तस्यात् सृजापरं वेदं पञ्चमं सार्ववर्णिकम्॥

'गूढजातिषु' का पक्ष लेकर साहित्य-सर्जना की गई, पर 'सार्ववर्णिक'। साहित्य एकांगदर्शी नहीं माना गया। भारत रुढ़ियों का त्याग सामाजिक-सार्वभौम दृष्टि से निरंतर करता आया, अन्यत्र चाहे जो हो साहित्य न वर्गभेद मानता है, न स्त्रीपुनपुसकादि का लिंग-भेद, जहाँ तक उसकी रस-प्रक्रिया का संबंध है; क्योंकि वह सामाजिकता के साधारणीकरण के साम्यभाव पर टिकी है। जो अपने अज्ञान, अशक्ति, आलस्य, स्वार्थ आदि से उसका आलोड़न-मंथन करना ही त्याग दे उनकी 'प्रगति' 'सद्गति' नहीं कही जा सकती। 'नवनव' की पुकार बहुत मच रही है, पर 'प्राचीन' में क्या 'नव' है इसे देखने का साहस भी कोई नहीं करता।

यहाँ एक बात और कह देनी है। साहित्य की सामाजिकता की व्याप्ति कुछ अधिक दूर तक है। समाज में रहनेवाले मानववृंद तक ही नहीं, वह पशुओं के 'समाज' और 'पक्षियों' के 'यूथ' तक जाती है। आदिकवि महर्षि वाल्मीकि का 'शोक' 'श्लोकत्व' में परिणत हुआ या नहीं? कौच-वध से। जो अपने 'मद' में केवल व्याध और वाल्मीकि को देख पाते हैं, और अपने अज्ञान से व्याध तथा वाल्मीकि को विभिन्न वर्गों का प्रतीक कह बैठते हैं उन्हें ऐतिह्य का मनन करना चाहिए। वाल्मीकि भी पहले व्याध ही थे। उन्होंने गूढक-वध के पूर्व रावण-वध भी कराया था। क्यों? सामाजिकता की साधना के लिये। सीता-त्याग भी इसीलिये। भवभूति का 'आराधनाय लोकस्य' का स्मरण कर लीजिए। वह सामाजिकता किसी को आदर्श न जान पड़े, यह दूसरी बात है। पर हुआ सब सामाजिकता की ही दृष्टि से। 'स्व' के स्थान पर 'पर' का विशेष ध्यान रखनेवाली सामाजिकता की नीति से।

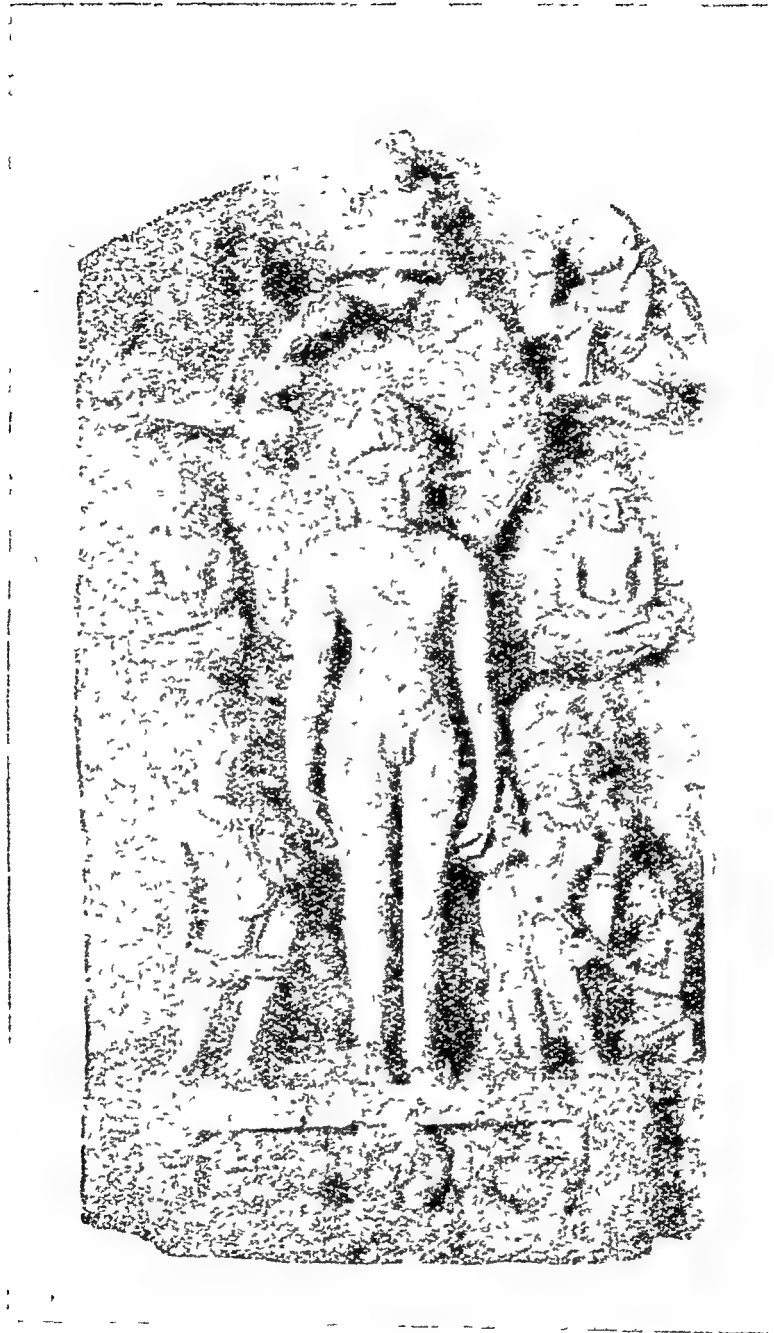
निष्कर्ष यह कि जो रस-प्रक्रिया को आत्मपर्यवसायी मानते हैं उन्हें उसकी विश्वविषयता या सामाजिकता का ध्यान करना चाहिए। जो कहते हैं कि प्राचीन रस-प्रक्रिया समाज के काम की नहीं उन्हें उसको समझने का अभ्यास डालना चाहिए। साहित्य में 'वाल-वचन' नहीं, 'बुध वचन' साधना

हानी है। 'सा' वस्तु अवश्य भी होती है। उनमें अवश्य भी होता है, पर 'सु' वस्तु माय ही होती है। उनमें अवगति ही होती है। इसीमें अभिव्यक्तिगतताय के उन वस्तु की जाय विषय बनना चाहिये—

कवि में रस राजवत् रहता है। कवि सामाजिक न तुल्य ही है। राज्य रस न थाया जाता है। नटा के साथ फूट जाता है। सामाजिक का समास्वद फट होता है। राज्य विषय रसमय है।

यह यह भी यह है कि आचार्यपाद या यह व्याख्या ताई अत्यन्त व्याख्या नहीं। सब कुछ लोचन है। रसवत् का यह विचार गतिक दृष्टि में नाप्रतिष्ठ दृष्टि में गये नाम का है। रसमें सामाजिक न थाया तबोपरि है। गतिक सञ्चालन उगीम है। अभिनव तथा पर्याप्त आचार्यों ने रस प्रक्रिया को ताह दार्शनिक दृष्टि में अत्यन्त कहा हो, तब। पर नाट्यशास्त्र के प्रगता भग्न न उस गतिक ही रस है, वही अत्यन्त गति या उगीम नृत्ति। इसीमें उहें साहित्य में लोचनता या सामाजिकता का ही विचार करना या। समाज शास्त्री, समाजशास्त्री और प्रगतिवादी साहित्य की रस सामाजिकता का भी कुछ विचार करें।





जैन तीर्थंकर पार्श्वनाथ की कायोत्सर्ग मुद्रा में मूर्ति
उत्तर गुप्तकाल, (ई० ६ठी शती)
राजघाट (काशी) से प्राप्त

कवि-कोटियाँ

भगीरथ मिश्र

भारतीय काव्यशास्त्र के अतन्त्र काव्यात्मा की यात्रा में उबधित विभिन्न सिद्धांता का प्रतिपादन हुआ है और काव्य के विविध रूपों पर भी विचार किया गया है, किन्तु कवि-कोटियाँ पर प्रकाश डालनेवाले ग्रंथों की संख्या अधिक नहीं है। इस संबंध में निश्चित एक सत्यपूर्ण विवरण देनेवाले प्रमुखतया दो ही ग्रंथ हैं—राजयोगरच्युत काव्यमीमांसा और क्षेमेन्द्र वृत्त कवि-नटभरता। कथिगिता और मिथानापर विवरण कागनेवाले अनेक ग्रंथा, जैसे नाट्यशास्त्र, काव्यालंकार, काव्यादाय चक्रोक्तिजीविनम्, धन्यालोचन, अन्वय-भोग्य, काव्य-सन्ध्या-सूक्ति, काव्यप्रकाश, साहित्यदर्पण, रस गंगाधर आदि में इस विषय पर कोई महत्वपूर्ण उल्लेख नहीं। हिन्दी में लिखे गए काव्यशास्त्रीय ग्रंथा में भी कोई उल्लेखनीय सामग्री उपलब्ध नहीं। महत्वपूर्ण ग्रंथों में कवि-नाटिका जयानु कविता व वर्णो, जानिया और प्रकाश पर कोई उल्लेख न होने का एक कारण तो इस प्रकार के वर्गीकरण के आधार की विवादप्रसन्नता हो सकती है। एक व्यक्ति यदि किसी एक आधार पर एक प्रकार के कवि को उद्घुष्ट ठहराना है तो दूसरा व्यक्ति दूसरे आधार पर दूसरे प्रकार के कवि को। इस प्रकार प्रत्येक के निगम में अन्तर हो सकता है।

दूसरा कारण यह भी है कि काव्य की कोटियाँ के निराकरण में तो मरणा है, क्योंकि कोई व्यक्तिगत आनंद का अन्त नहीं किन्तु कवि-कोटियाँ पर अधिक विचार एक उनका अधिक होने से कवि के प्रति कुछ असमान का भाव भी जाग्रत हो सकता है। तीसरा कारण यह भी जान पड़ता है कि कवि कोटियाँ की निश्चित करने या प्रामाणिक माननेवाले भावक या जागृक यदि कविव्यक्ति की उद्घुष्टता से संपन्न न हुए, तो स्वयं अपनी ही कमीश्री पर लग जाकर समझ का भाजन नहीं हो सकते। अतः इस प्रकार का प्रयत्न अधिक श्रेयस्वर नहीं समझा गया। इसके अनिश्चित चौथा कारण यह भी जान पड़ता है कि यह विषय अधिक महत्वपूर्ण नहीं समझा गया और काव्य की कोटियाँ पर प्रकाश डाल देने पर अवांतर रूप से कवि-कोटियों पर भी प्रकाश पड़ ही जाता है। अतः लोग का अधिक ध्यान इस विषय पर नहीं गया। परंपरागत काव्य-शास्त्रीय ग्रंथा में प्रमुक्त समस्या दूसरी होने के कारण, परवर्ती आचार्यों ने इस प्रसंग को नए सिरे से अपने ग्रंथा में जोड़ने की कोई आवश्यकता नहीं समझी। अतः यह उन ग्रंथों के सामान्य विवेचन का विषय न बन सका।

कारण कुछ भी हो, किन्तु पक्षपातहीन एवं निष्पक्ष दृष्टि से कवि-कोटि-निर्धारण काव्य और कवि—दोनों की ही उत्कृष्टता-वृद्धि में सहायक अवश्य हो सकता है। इसी विश्वास को लेकर इस विषय पर कुछ सामग्री प्रस्तुत करने का प्रयत्न इन पंक्तियों में किया गया है। इस विषयपर सब से महत्वपूर्ण प्रकाश राजशेखर की 'काव्य-मीमांसा' में डाला गया है। राजशेखर ने अनेक प्रसंगों में कवि-कोटियों का निर्देश किया है और विभिन्न आधारों पर उनका निर्धारण किया है।

कवि का उपकार करनेवाली कारयित्री या रचनात्मक प्रतिभा तीन प्रकार की होती है—सहजा, आहार्या और औपदेशिकी। इसीके आधार पर कवियों की तीन कोटियाँ निश्चित की जा सकती हैं—सारस्वत, अभ्यासिक और औपदेशिक^१।

सारस्वत—कोटि में वे कवि आते हैं जिनकी कवित्वशक्ति सहजा प्रतिभा के द्वारा पूर्वजन्म के संस्कारवश कविकर्म में प्रवृत्त होती है।

आभ्यासिक—कोटि के कवि वे हैं जिनकी कवित्वशक्ति आहार्या बुद्धि के द्वारा इसी जन्म के अभ्यास से जाग्रत होती है।

औपदेशिक—कोटि में वे कवि हैं जिनकी काव्यरचना उपदेश के सहारे होती है।

काव्य-सेवन के आधार पर भावक या समालोचक के चार भेद माने गए हैं—अरोचकी, सतृणाव्यवहारी, मत्सरी और तत्त्वाभिनिवेशी^२। ये भेद वास्तव में आलोचक के ही माने जाने चाहिए; किन्तु कुछ लोगों ने कवि के भी यही भेद माने हैं। इनमें अरोचकी वह है जिसे अन्य किसी का काव्य अच्छा नहीं लगता। सतृणाव्यवहारी वह है जो समस्त कविता कही जानेवाली छदोवद्ध रचना को पढ़ता है। मत्सरी—वह है जो दूसरों के उत्तम काव्य को भी न पढ़ता है और न सुनकर प्रशंसा करता है, केवल दोषों को देखता है। और तत्त्वाभिनिवेशी वह है जो काव्य के तत्त्व में प्रवेशकर उसे पहिचान लेता है और उसे ही ग्रहण करता है। सूक्ष्मतया यदि हम विचार करें तो ये भेद वास्तव में, आलोचक के ही हो सकते हैं, क्योंकि कविप्रतिभा का इससे संबंध नहीं। इनका संबंध भावयित्री प्रतिभा से विशेष है, कारयित्री से नहीं।

केवल प्रतिभा के आधार पर किए गए वर्गीकरण में उत्तरोत्तर निम्न श्रेणी के वर्ग आए हैं और इस दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि सारस्वत उत्तम कवि है, आभ्यासिक मध्यम कवि और औपदेशिक अधम। किन्तु इसके उपरांत प्रतिभा और व्युत्पत्ति दोनों ही को आधार मानकर जो वर्गीकरण किया गया है उसमें इसप्रकार ऊँचाई-निचाई के संबंध में मतभेद है। राजशेखर ने इस आधारपर तीन भेद किए हैं—शास्त्र-कवि, काव्य-कवि और उभय-कवि। श्यामदेव के विचार से ये उत्तरोत्तर एक दूसरे से बढ़कर हैं। किन्तु राजशेखर का मत भिन्न है। उनकी दृष्टि से प्रत्येक अपने-

१. काव्यमीमांसा, चतु० अध्याय, पृ० १३।

२. "ते च द्विधाऽरोचकिनः, सतृणाव्यवहारिणश्च।" इति मंगलः। "कवयोऽपि भवन्ति" इति वामनीयाः चतुर्थ इति यायावरीयः मत्सरिणस्तत्त्वाभिनिवेशिणश्च।—काव्य मीमांसा, चतु, पृ० १४।

अपने विषय में महत्वपूर्ण है और वार्द विभी से घट प्रकट नहीं। काव्य कवि में कवित्व-अभिव्यक्ति रहता है। अध्ययन और ज्ञान उतना नहीं, शास्त्रकवि में अध्ययन और ज्ञान अधिक रहता है किन्तु उनमें रस और भाव की संपत्ति अधिक नहीं रहती जो उभयकवि में दोनों ही बातों का समान महत्त्व रहता है। यद्यपि राजशेखर का मत भिन्न है, किन्तु जब हम कवित्व की दृष्टि से विचार करते हैं, तो सामान्य में सर्वोत्तम कवि उभयकवि है और शास्त्रकवि इन सब में निम्नतम।

राजशेखर की दृष्टि में शास्त्र-कवि तीन प्रकार के होते हैं। प्रथम जो शास्त्र का निमाण करता है, द्वितीय जो शास्त्र में काव्य का मन्त्रिण करता है और तृतीय जो काव्य में शास्त्रीय अर्थ या शास्त्र के तत्वा को समाविष्ट करता है। उनमें कौन किसमें कव्य या घटार है इस सप्रश्न में काव्यमीमांसा के लेखक ने अपना कोई मत प्रकट नहीं किया। किन्तु काव्य की समीचीन समझने में द्वितीय ही सर्वोत्तम समझा जाना चाहिए, क्योंकि मन्त्रिण का मत में अधिक सप्रश्न उन्नीत है। कुछ के मत में तृतीय ही सर्वश्रेष्ठ हो सकता है। सामान्य में इन कोटिया के सप्रश्न में उच्छुद्धता मन्त्री नियम देना प्रत्यक्ष काव्य पर ही निर्भर करता है।

काव्य-कवि के प्रभेद काव्य मीमांसा में आठ बह गये हैं—रचना-कवि, गद्य-कवि, अन्त-कवि, अलंकार-कवि, उक्ति-कवि, रस-कवि, भाग-कवि और शास्त्राध्य-कवि। ये भेद काव्य की आत्मा या तत्त्व के आधार पर किए गए हैं। संस्कृत साहित्य में गद्य की आत्मा की राज में विभिन्न तत्त्वों के आधार पर अनेक काव्य सिद्धांत प्रचलित हुए। कुछ विद्वानों ने अन्त-कवि का ही काव्य में सप्रश्न कुछ माना, जिससे आचार्य पर अलंकार सिद्धांत चला। अलंकार कवि ऐसा कवि कहा जाता है जिसकी रचना में अलंकार की ही प्रधानता होती है। इसीप्रकार 'वक्तावित्' या उक्ति-कवि का ही काव्य में सप्रश्न कुछ माननेवाला का वक्तावित् सिद्धांत बना। इसीके आधार पर जिसकी रचना में उक्ति चमत्कार ही प्रधान हो उसे उक्ति कवि कहा चाहिए। इसी भाँति रस सिद्धांत के आधार पर रस की अभिव्यक्ति जिसके काव्य में प्रधानतया होती है उसे रस कवि कहा गया। रीति सिद्धांत के अनुसार रीति, भाग या शैली ही काव्य की आत्मा है। अतः इस सिद्धांत के अनुसार जिस कवि की रचना में रीति भाग या शैली की विशेषता हो उसे 'भाग कवि' कहा चाहिए। ऐसा जान पड़ता है कि राजशेखर के समय तक 'ध्वनि' और 'आचिन्त्य' के सिद्धांत प्रचलित नहीं थे। इसीसे उन्होंने ध्वनि और आचिन्त्य के आधार पर कवियों के नामकरण नहीं किए।

शास्त्रीय कवि वह है जो अपनी रचना में बड़ी सरलतापूर्वक शास्त्र के तत्त्व का निरूपण करता है। रचना कवि वह है जिसके शास्त्र में, काव्य, शब्द या वक्ता के सगुणकृत का चमत्कार हो। अन्त-कवि के काव्य में अन्त का चमत्कार प्रधानतया पाया जाता है और शब्द कवि में शब्द का। गद्य-कवि राजशेखर ने तीन प्रभेद किए हैं—नाम-कवि, आख्यात कवि, और नामाख्यात कवि। नाम कवि वह है जिसकी रचना में नाम अर्थात् मन्त्र गद्य की प्रधानता रहती है। आख्यात कवि की रचना में श्रिया गद्य की प्रधानता और चमत्कार रहता है और नामाख्यात-कवि की रचना में दोनों ही प्रकार का गद्य का। मर्याद पर यदि हम ध्यान से देंगे तो गद्य-कवि के सभी प्रभेद, रचना-कवि के अन्तगन या सक्ता हैं और रचना-कवि स्वयं भाग-कवि का एक प्रभेद ही सकता है। इस प्रकार से मुख्यतः छ भेद ही रह जाते हैं। उनमें यदि ध्वनि कवि और औचित्य-कवि नाम के दो भेदों को

और जोड़ दिया जाय, तब आठ भेद आज भी माने जा सकते हैं । इस वर्गीकरण के आधार काव्य-सिद्धांत है । राजशेखर के मत से उपर्युक्त कवियों के दो-तीन गुण, जिन कवियों की रचना में पाए जाते हैं, वे साधारण हैं, जिनमें पाँच-छ गुण पाए जाते हों, वे मध्यम और जिसकी रचना उपर्युक्त सर्वगुण-संपन्न हो, उसे महाकवि कहना चाहिए ।

पूर्वोक्त, प्रतिभा के आधारपर किए गए सारस्वत, आभ्यासिक और औपदेशिक कवियों में राजशेखर ने दश अवस्थाएँ मानी हैं, उनमें प्रथम दो अर्थात् सारस्वत और आभ्यासिक में सात और औपदेशिक में तीन अवस्थाएँ हैं । इन अवस्थाओं के अनुसार कवि निम्नलिखित हैं—

१. काव्य-विद्यास्नातक—वह है जो काव्य करने की इच्छा से काव्य की विद्या और अविद्याओं को ग्रहण करने के लिए गुरुकुल में रहता है ।

२. हृदय-कवि—वह है जो हृदय में ही कविता करता है, उसे किसी पर प्रकट नहीं करता ।

३. अन्यायदेशी-कवि—वह है जो दोषभय के कारण अपनी रचना को दूसरे की कहकर व्यक्त करता है ।

४. सेविता—वह है जो काव्य का अभ्यास हो जानेपर किसी प्रचीन उत्तम कवि की छाया के रूप में कविता करता है ।

५. घटमान—जो निर्दोष, भावपूर्ण किंतु प्रबंधहीन मुक्तक रचनाएँ करता है, वह घटमान है ।

६. महाकवि—वह है जो किसी भी प्रकार की प्रबंध-रचना कर सकता है ।

७. कविराज—वह है जो अनेक भाषाओं में अनेक रसों में विविध प्रबंधों की रचना कर सकता है । ससार में ऐसे कवि विरले ही होते हैं ।

८. आवेशिक—कवि वह है जो मन्त्रादि के बल से काव्य करने की सिद्धि प्राप्तकर आवेश की अवस्था में ही कविता कर सकता है ।

९. अविच्छेदी—वह है जो किसी प्रतिबंध के बिना, जब इच्छा हो तभी कविता कर सकता है ।

१०. सकामयिता—वह सिद्धमन्त्र कवि है जो अपने मन्त्रबल से कुमार-कुमारियों में कवित्व-शक्ति का संचार कर सकता है ।

उपर्युक्त अवस्थाओं से यह प्रकट है कि अभ्यास के द्वारा कवि एक अवस्था से दूसरी अवस्था प्राप्त कर सकता है । राजशेखर का भी मत है कि अभ्यास द्वारा मुक्तिक के वाक्य परिपक्व होते हैं । २

चार प्रकार के कवि कविता-काल के विचार से कहे गए हैं ।^१ प्रथम असूर्यम्पश्य-कवि है, जो किसी गुफा के भीतर या घर में बैठकर निष्ठापूर्वक काव्य रचना करता है । उसका कविता-

१ यस्तु तत्र तत्र भाषा विगेषे, तेषु तेषु प्रबंधेषु तस्मिंस्तस्मिञ्च रसे स्वतत्र, स कविराज ।
ते यदि जगत्पि कतिपय ।—काव्य०, अ० ५, पृ० १९ ।

२ सततमभ्यासवगत मुक्तिके वाक्यं पाकमायाति—का० पी०, अ० ५, पृ० २० ।

३. काव्य० पी०, अ० १०, पृ० ५३ ।

प्रथम समय है। द्वितीय निरण कवि है जो वाच्य विषय व श्रिये के आधार रचना करता है। इसमें उनकी निरुद्धा नहीं होती। इसकी रचना में वे सभी बाल हैं जिनका वह दत्तचित्त है। तृतीय दत्ता वरक कवि है जो जाना जय मेरादि का वाच्य समाप्त करने, समय प्राप्त होनेपर कविता करता है। इसमें श्रिये प्राप्त गृह या मार्गस्वत गृह उन्नत बाल है। चतुर्थ प्रायोजन कवि है जो विनी प्रयोग जन का चरित्र रचना करता है। उसके लिए जो कोई ऐसा प्रायोजन प्रस्तुत होता है, वही कविता-कार है।

रचना की मांगिना के आधारपर कवि व चार भेद हैं—उत्पादक, परिवर्तक, आच्छादक एवं सवक। उत्पादक कवि अपनी नवीन उद्भावना के आधारपर मांगिना रचना प्रस्तुत करता है, परिवर्तक दूसरे कविता की रचना में कुछ उच्छेद और परिवर्तन करते आनी छाप डाल उसे अपना रचना बना देता है, आच्छादक कवि कुछ भाषाएँ हेर-फेर में ही दूसरे की रचना छिपाकर अपनी हृष्ट प्रसिद्ध कर देता है और सवक कवि प्रगट रूप में, गुल्म-गुल्म दूसरे के वाच्य की अपनी कथक प्रकाशित करता है। इन विषयों में वास्तव में उत्पादक को ही कवि मानना चाहिए, अन्य तीनों नक्षत्रों, चार या पाँच हैं, कवि नहीं।

दूसरे की उक्ति हरण करनेवाले कवि चार प्रकार के हैं। इसकी दत्ता जयस्वात या चुरक व समान हैं। ये कवि दूसरे का आधार तो लेते हैं, पर उनमें अपने गुणा का समावेश कर देते हैं। इन चारों के नाम हैं—भ्रामक, चुपक, कथक और द्रावक।

भ्रामक कवि—पुण्यदि की अप्रसिद्ध अथवा दूसरे के द्वारा अदृष्ट वस्तुओं का वणन करते दूसरे को अपनी मौखिकता के भ्रम में डाल देता है।

चुपक-कवि—वह है जो दूसरे का अथ का ग्रहण कर उसको, अपनी मनोहारी उक्तिया द्वारा अपना रंग प्रदान कर देता है।

कथक-कवि—वह है जो दूसरे के वाच्य और अथ को उनकी रचना में मीचकर अपनी रचना में स्थान देता है।

द्रावक-कवि—वह है जिसकी रचना में उसके ज्ञान जाने ही दूसरे के अथ आकर एवं मनाहारी नवता ग्रहण करने हैं।

वाच्य मीमांसकार ने इन चार प्रकारों को 'गणित' कहा है। इसके साथ ही उन्होंने अदृष्ट-चक्रादर्शी 'चिन्तामणि' नाम के अज्ञेय कवि का भी वणन किया है। उनका वणन है—

चिन्ता मम यम्य रसैकमूनिच्छेदि चित्राकृतिर्यथाय।

अदृष्टपूर्वो निपुण पुण्ये कवि म चिन्तामणिरद्वितीय ॥२॥

जिसमें एत साथ जय, रम, चित्र आदि की विविध प्रमा रहती है जमी पूर्ववर्ती निपुण कविता में भी देने को नहीं मिश्रती, वह चिन्तामणि कवि है।

१ वा० मी०, १२ अ०, पृ० ६४।

२ वा० मी०, १२ अ०, पृ० ६५।

जिनके भाव नवीन हैं उनके विषय-वर्णन के आधार पर लौकिक, अलौकिक और मिश्र तीन भेद हैं। अर्थ-ग्रहण करनेवाले ऊपर वर्णित चार कवि-भेदों की भावापहरण करनेवाली आठ-आठ क्रियाएँ नीचे लिखी जाती हैं—

व्यस्तक—किसी अन्य कवि की उक्ति के पहले और पीछे आनेवाले क्रम को बदलकर ग्रहण करना व्यस्तक है। किसी विस्तृत उक्ति के किसी एक खंड को ग्रहण कर लेना खंड है। किसी संक्षिप्त उक्ति को खूब बढ़ाकर ग्रहण करना तैलविंदु कहा गया है। दूसरी भाषा की उक्ति को अपनी भाषा में ग्रहण करना नटनेपथ्य है। किसी काव्य के छंद को बदलकर उसे ग्रहण करना छंदोविनिमय है। किसी उक्ति के कारण को बदल देना हेतुव्यत्यय है। देखी हुई वस्तु को अपने स्थान से दूसरे स्थान में ले जाकर वर्णन करना सक्रातक है। किसी की उक्ति से वाक्य और अर्थ दोनों ही का ग्रहण सपुट है। इस प्रकार का भावापहरण 'प्रतिवित-काव्य' कहा गया है। राजशेखर की दृष्टि से इस प्रकार का परोक्ति-हरण कवि को अकवि बना देता है, अतः इसका त्याग कर देना चाहिए।

राजशेखर ने दूसरे प्रकार के भावापहरण का भी वर्णन किया है जो 'आलेख्य प्रख्य' कहा जाता है। यह मार्ग अनुचित नहीं है। इसके प्रकार ये हैं—समक्रम—किसी उक्ति के समान रचना करना, विभूषण मोप—सालकार उक्ति को अलकाररहित बनाकर कहना; व्युत्क्रम—किसी की उक्ति के क्रम को बदल देना, विशेषोक्ति—पूर्ववर्ती सामान्य उक्ति को विशेष रूप में कहना; उतस—गौण भाव से कही उक्ति को प्रधानता देना; नटनेपथ्य—उसी उक्ति को कुछ बदल कर ग्रहण करना, एक परिकार्य—पूर्ववर्ती उक्ति के कारण-भाग को ग्रहण करना किंतु कार्यभाग बदल देना; प्रत्यापत्ति—विकृत रूप से कहे भाग को स्वाभाविक बनाकर कहना। यह हुआ 'आलेख्य अख्य' रीति से भावापहरण। तीसरा 'तुल्यदेहितुल्य' मार्ग है जिसके भेद ये हैं—

विषय परिवर्त—किसी विषय में विषयांतर का समावेश कर उस विषय को दूसरा रूप दे देना।

द्वंद्वविच्छेति—दो प्रकार से वर्णित विषय के एक प्रकार को ग्रहण कर लेना।

रत्नमाला—पूर्ववर्ती काव्य के अर्थों को दूसरे अर्थों में प्रयुक्त करना।

संख्योल्लेख—पूर्वोक्त सख्या को बदल देना।

चूलिका—विषय को सम और सम को विषय रूप में वर्णित करना। इसमें प्रथम सवादिनी और द्वितीय विषवादिनी रीति कहजाती है।

विधानापहार—विधान को बदल देना अर्थात् निषेध को विधि रूप में कहना।

माणिक्यपुज—बहुत से अर्थों को एक स्थानपर संगठित करना।

कद—कद रूप अर्थात् सहित अर्थ को कंदल (अकुर) अर्थात् व्यवहित या व्यष्टिगत रूप में व्यक्त करना।

यह माग राजापर ही लट्टि में घाटा माग है।

भासापहरण या एक जय 'पद्मपुराण' नामक गीति है, जिसमें भेद निम्नलिखित है —
हृन्मृदम्—एक प्रकार में लिखित अथवा यथार्थपूजक उद्देश्य दूसरे प्रकार का वह होता है।
प्रतिबन्धन—दूसरे प्रसंग में एक प्रकार की वस्तु या दूसरे प्रकार में प्रगट करना।

उन्मुख—एक उन्मुख का उन्मुख वह दूसरे उन्मुख का प्रयोग करना।

प्राप्तुवाद—प्राप्तुवाद या अव्यक्त म उन्मुख होता है।

महा—जिसी वस्तु या भाषाएँ वचन या उद्देश्य रूप में उल्लेख करता है।

जीवजीव—पूजार्थी मादृश्य का अमादृश्य रूप में प्रगट करना।

भावमुद्रा—प्राचीन वाच्य के अभिप्राय या उद्देश्य प्रत्यक्ष लिखा।

नट्टिगता—प्राचीन उक्ति की निगधी उक्ति करना।

उस प्रकार काव्य-मीमांसा में, भासापहरण तथावाचे रचिया या लिखि करता है वचन रचिया गया है। इनमें से जिनका जन्म तब से उस अर्थ भी है।

'विविधता' में धर्म ने भासापहरण करनेवाले छ प्रकार के रचिया या वचन रचिया है—

छायापजीवी पदोपजीवी पादोपजीवी मकरपजीवी।

अव्यक्तप्राप्तुविविधजीवी स्वागेषनी या भुवनपजीवी ॥

इनमें से छायापजीवी कवि वह है जो दूसरे रचिया के वाच्य की आध्यात्मिक उद्देश्य काव्य करता है। पदोपजीवी—दूसरे के एकाध पद या उक्ति अपनी रचना सजाना है, पादोपजीवी—छंद या एकाध चरण उक्ति अपने छंद की पूर्ति करता है, मकरपजीवी—ममन्त रचना को ग्रहण कर अपनी वस्तु देना है, प्राप्तुविविधजीवी—कवि गीता का प्राप्त करने के बिना करता है और भुवनपजीवी—अपने उद्देश्य, ज्ञान या प्रतिभा का वस्तु ममन्त विद्वत् से अपने विषय का ग्रहण करता है। इनमें अन्तिम दो या वास्तव में रचि हैं, किन्तु प्रथम चार या पञ्चमिन् माय है। धर्म ने इनके बाद कवि क्षिप्तापर ही विविध रूप में अपने ग्रंथ 'विविधता' में प्रकाश किया है, किन्तु कवि जोडिया पर अधिक विवरण उपलब्ध नहीं। अथवा प्रथा में यद्यपि अधिक विवरण नहीं मिलता, पर राजाधिराज का वाच्य मीमांसा में जो विस्तृत विवरण कवि-जोडिया का है, वह वस्तु ही पूरा है जिससे अतगत एवम्भ सभी प्रकार के कवि आ जाते हैं।

ज्योतिरीश्वर कवि योग्यकाय ने अपने ग्रंथ 'वर्णरत्नाकर' के अन्तर्गत राज-दरबार के वचन-प्रसंग में रचिया या उद्देश्य रचिया है। उन्मुख कवि, मुकवि, मल्लवि जीर महारवि नामा का संकेत

वाच्य मीमांसा, १३ अ०, ७५ पृ०।

१ विविधताग्रंथ, द्वितीय अध्याय, १

२ वर्णरत्नाकर, पृ० १०, (द्वि० सुनीति कुमार चन्द्रजी की भूमिका सहित)।

है, किंतु इनके लक्षण नहीं दिए। भाट-वर्णन-प्रसंग में भी कविगुण का उल्लेख मात्र है। अतः इससे कुछ अधिक स्पष्ट नहीं होता।

हिंदी के ग्रंथों में भी कवि-कोटियों पर कोई महत्वपूर्ण विचार नहीं मिलता। एकाध ग्रंथ ही ऐसे है जिनमें इस विषय पर प्रकाश डाला गया है। केशवदास की कविप्रिया में, कवि के तीन भेदों का उल्लेख है—उत्तम, मध्यम और अधम। उनका यह वर्गीकरण, वर्ण्यविषय के आधार पर है जैसा हम उनके निम्नांकित दोहे में देख सकते हैं:—

उत्तम मध्यम अधम कवि, उत्तम हरि-रस-लीन।
मध्यम वरनत मीनूपनि, दोपनि अधम अधीन॥१

इस प्रकार केशव की दृष्टि से ईश्वर का गुणगान करनेवाले उत्तम कवि, मनुष्यों का गुण वर्णन करनेवाले मध्यम-कवि और दोषयुक्त रचना करनेवाले या गुणों को छोड़कर दोषों का दिग्दर्शन करानेवाले अधम कवि है। तुलसी की दृष्टि से भी यह वर्गीकरण उचित जान पड़ता है। भिखारी-दास के काव्य-प्रयोजन या फल के आधार पर किए गए वर्गीकरण का भी उल्लेख यहाँ पर किया जा सकता है। उनकी दृष्टि से तीन प्रकार के कवि हैं—एक तो वे हैं जो कि अपने तप और साधना के बल से मसार में पूज्य कवि होते हैं, दूसरे जो अपने काव्य के द्वारा बहुत अधिक धन-संपत्ति और बड़ाई प्राप्त करते हैं और तीसरे वे हैं जो कविरूप में प्रसिद्धि प्राप्त कर केवल यश के भागी होते हैं। इस प्रकार काव्य का सेवन लाभप्रद ही है।

कविजाति और कविभेद पर कुछ सामान्य उल्लेख जगन्नाथ प्रसाद 'भानु' के 'काव्यप्रभाकर' ग्रंथ में भी हुए हैं। रस-रच्यनुसार कवियों की चार जातियाँ उन्होंने बताई हैं जो हिंदू-समाज में प्रचलित वर्ण-व्यवस्था का आधार लिए हुए हैं। इनमें उनके मनोवैज्ञानिक स्तर, रुचि और प्रवृत्ति की ओर संकेत है। 'भानुजी' के अनुसार जिस कवि की रुचि शृंगार, हास्य, अद्भुत और शांत रस पर रहती है, वह ब्राह्मण कवि है, जिसकी रुचि रौद्र, वीर पर रहती है, वह क्षत्री-कवि है, जिसकी रुचि कर्ण रस पर हो वह वैश्य कवि और जिसकी रुचि वीभत्स और भयानक रस-वर्णन की हो, वह शूद्र-कवि है।^१ इस प्रकार की कवि-जाति-निश्चय से कोई लाभ नहीं, क्योंकि एक तो रस सभी समान महत्व के हैं और इस वर्ण-व्यवस्था से तुलना करने पर विषमता का भाव उत्पन्न होता है, दूसरे रससिद्ध कवि सभी रसों के वर्णन में समर्थ होते हैं और शृंगारादि तो सभी को प्रिय हैं, तीसरे इस वर्गीकरण पर ध्यान देने से फिर कर्णा, वीभत्स और भयानक रसों पर लेखनी-

१ कविप्रिया, प्रभाव ४, छंद २।

२ एक लहै तपपुजन्ह के फल ज्यो तुलसी अरु सूर गोसाईं ।

एक लहै बहु संपत्ति केशव भूपन ज्यो वरवीर बड़ाई ।

एकन्ह की जस ही सो प्रयोजन है रसखानि रहीम की नाई ।

'दाम' कवित्तन की रचना बुधिवेतन को सुखदै मव थाई॥१०॥

—भिखारीदास-कृत काव्य-निर्णय, मंगलाचरण ।

३ काव्य-प्रभाकर, पृ० ६९१।

मचालन कर कौन अपने को घटकर मिट्ट बरेगा । अथवा 'आत्म लिखनेवाला' न हो, तो ज्ञान ठीक है, पर इन ग्या पर लिखनेवाले तबि न हो, यह ठीक नहीं। जन यह जानिभेद जिनसे आज समाज में ही अस्ति अवस्थाना रही' काव्य में तथापि समीचीन नहीं कहा जा सकता।

इसी प्रकार 'भानु' जी ने समस्या पूर्ति करनेवाले कवियों के भी भेदा का निर्देश किया है। समस्या पूर्ति करनेवाले कवियों की एक अलग कोटि अवश्य मानी जा सकती है क्योंकि उनकी कल्पनाशक्ति एक निश्चित विषय, पद या छंद की लय का आश्रय लेकर काम करती है, जो स्वच्छंद कवि स्वच्छंद अपने भीतर की अनुभूति का वणन करता है। प्रथम में कलात्मकता अधिक्त भावामकता कम। 'भानु' जी ने इन समस्या पूर्ति करनेवाले कवियों के चार प्रकार माने हैं — प्रथम वे हैं जो अपन इष्टदेव की महायत्ना से किसी विषय या समस्या का तथ्य समझकर उसपर लिखते हैं। द्वितीय वे हैं जो किसी भावयुक्त घटना पर आधारित छंद की रचना करते हैं। तृतीय वे हैं जो आश्रयदाता की कवि देवता उमसे अनुसारमस्या पूर्ति करने के और चतुर्थ वे हैं जो समस्या-गत अथ वे अनुकूल अपना छंद ढालने हैं। इस प्रकार प्रथम-कवि जीन मनमोही कवियों के अनिश्चित इन समस्यापूर्ण कवियों की भी एक अलग कोटि समझनी चाहिए।

हिंदी-काव्य को सामने रखकर विभिन्न आधारों पर कवि-काटियाँ निश्चित की जा सकती हैं, जिनका विवरण अति विस्तृत हो सकता है अतः विस्तारभय से यहाँ पर उनका संक्षिप्त निर्देशन दिया जाएगा। इनमें से अधिकांश गजोंवर की कवि-काटियाँ में भी आ सकते हैं, पर हिंदी-काव्य के प्रथम में उनका अलग ही वणन होना अपेक्षित है।

कव्यामृत या वध के आधार पर काव्य-कोटि के अनुसार कवि की भी दो कोटियाँ हो सकती हैं—एक प्रथम-कवि और दूसरे मुख्य-कवि। मुख्य-कवि किसी भी कव्यामृत को नहीं अपनाता, जब प्रथम-कवि गया या चरित्र को लेकर ही करता है। प्रथम-कवि के दो आधारों पर भेद किए जा सकते हैं। यदि चरित्र या कथानक बहुत विस्तृत और पूर्ण हुआ और कवि उसमें विभिन्न भावों और ग्या का वणन करने में समर्थ हुआ तो उसे महाकवि कहते हैं और यदि वह कथानक समस्त वृत्त या चरित्र का एक अंश मात्र ही है तो उसे खंड कवि कह सकते हैं। कथानक में यदि लौकिक या प्राकृत चरित्र का वणन है तो उसे प्राकृत-कवि और यदि दिव्य या अलौकिक चरित्र का वणन है, तो उसे अप्राकृत कवि कहेंगे।

छंद के आधार पर कवियों के तीन भेद किए जा सकते हैं—छंदकवि, स्वच्छंद-कवि और गीतिकवि। जो अपनी रचना में नियमित छंद का ही प्रयोग करते हैं वे छंद कवि, जो मुख्य या स्वच्छंद छंद का प्रयोग करते हैं वे स्वच्छंद कवि और जो गीता का प्रयोग करते हैं, उन्हें गीतिकवि कहना चाहिए।

अभिव्यक्ति या प्रशसन की प्रकृति के आधार पर कवि की दो कोटियाँ हैं—प्रथम मौन-कवि, द्वितीय मुख-कवि। मौन-कवि की रचना पाठकों को केवल लिपिवद्ध रूप में पढ़ने के लिये ही मिलती है, जब मुख-कवि स्वयं ही अपनी वाणी से काव्य का आस्वादन श्रोताओं को कराता है। मुख-

कवि के दो प्रमुख भेद हैं—एक गोष्ठी कवि और दूसरा समेलनी कवि। गोष्ठी-कवि—दस-पाँच रसिकों की गोष्ठी में ही अपनी रचना सुनाता है जब समेलनी कवि—बड़े बड़े समारोहों, समाजों और कवि संमेलनों में अपनी रचना सुनाते हैं। समेलनी-कवियों के अनेक प्रभेद हैं जिनमें से प्रमुख हैं—समस्या-कवि, कठ-कवि, अभिनय-कवि, आशु-कवि, एक-छदोपजीवी-कवि, भाव-कवि और भाषा-कवि। समस्या-कवि किसी समस्या को लेकर ही अपना चमत्कार दिखा सकता है। कठकवि वह है जो अपने सुरीले और मधुर कठ से साधारण कविता इस प्रकार पढ़ता है कि सभी पर प्रभाव पड़ता है, किंतु जब कोई अपने आप एकांत में उसे पढ़ता है तब कोई विशेष सार नहीं मिलता। अभिनय-कवि कवि-समेलन में पठित कविता के साथ-साथ अपने अंगसंचालन आदि से भावों का अभिनय भी करता जाता है। आशुकवि-वह है जो किसी विषय या समस्या पर किसी समय तुरंत कविता बनाता और कहता चला जाता है। यह राजशेखर के आवेशिक या अविच्छेदी कवि के समान ही है। एक छदोपजीवी कवि-वह है जो किसी एक छंद को ही प्रत्येक कवि-समेलन में सुनाया करता है। भाव-कवि-वह है जो अपने किसी विशिष्ट भाव चमत्कार के कारण श्रोताओं पर प्रभाव डालता है। भाषा-कवि-वह है जो अपने भाषा-चमत्कार के द्वारा जन-समुदाय को मुग्ध करता है। इन कवियों में ऐसे भी कवि हो सकते हैं जिनमें एक से अधिक विशेषताएँ विद्यमान हों। जिनमें अधिक विशेषताएँ हों उन्हें ही सिद्ध-कवि कहना चाहिए। इनमें दूसरे और तीसरे प्रभेद को छोड़कर लगभग सभी प्रभेद मौन-कवि के भी हो सकते हैं।

हिंदी कवियों की कोटियों का निर्धारण एक और आधार पर करना आवश्यक है, वह है काव्यगत प्रवृत्तियों का आधार। इस आधार पर कवियों के अनेक भेद-प्रभेद देखे जा सकते हैं जिनमें से प्रमुख भेदों का ही उल्लेख यहाँ किया जाएगा जो ये हैं—भक्त-कवि, नीति-कवि, रीति-कवि, राष्ट्र-कवि, छायावादी-कवि, प्रगतिवादी कवि आदि। भक्त-कवि वे हैं जिनका प्रमुख विषय भक्ति है, इन्हें हम तीन रूपों में देख सकते हैं—संतकवि, अवतारवादी-कवि और रहस्यवादी-कवि संत-कवि निर्गुणोपासक और जानचर्चा करनेवाले हैं। अवतारवादी—सागुणोपासक और विविध भावों में भक्ति करनेवाले हैं। रहस्यवादी कवि वे हैं जो रहस्यभावना के द्वारा अपने और जगत के भीतर एक दिव्य-रूप और शक्ति का अनुभव करते हैं। नीति-कवि—अपने अनुभव के आधार पर जो लोक-व्यवहार की नीति का वर्णन करते हैं वे ही नीति-कवि हैं। रीति-कवि—वे हैं जिन्होंने लक्षण ग्रंथों के उदाहरण-रूप अपनी रचना की है इनके अलंकार, रस, रीति, वक्रोक्ति, ध्वनि आदि के आधार पर अनेक प्रभेद हैं। राष्ट्र-कवि वे हैं जो देश-प्रेम और राष्ट्रीयता की भावना को लेकर प्रमुखतया कविता करते हैं। छायावादी-कवि नए प्रतीक, उपमान, और लक्ष्यार्थों को लेकर अस्पष्ट आलंकार के प्रति कवितः लिखनेवाले कवि हैं। ये हिंदी की आधुनिक मधुरशैली के प्रयोगवादी कवि माने जा सकते हैं। प्रगतिवादी कवि काव्य-द्वारा लोक की प्रगति का सिद्धांत लेकर रचना करनेवाले कवि हैं। इनके दो भेद हैं—प्रचारवादी और प्रगतिशील। प्रचारवादी-कवि वे हैं जो अपनी रचनाओं द्वारा मार्क्सवाद या साम्यवाद का प्रचार करते हैं और प्रगतिशील कवि अपनी रचनाओं द्वारा हमारी समस्याओं पर प्रकाश डालते और यथार्थ जीवन का चित्रण कर प्रगति का आदर्श समुपस्थित करते हैं। इन्हें भी हम दो वर्गों में देख सकते हैं—एक तो जनकवि है जो सामान्य जनता के जीवन और समस्याओं पर प्रकाश डालते हैं और दूसरे समाजकवि है—जो समाज की प्रगति का उद्देश्य रखकर अपनी कविता करते हैं। इनके

भी अनेक भेद प्रभेद हैं जिनका वर्णन किया गया है। जति विस्तृत कर देगा अतः यहाँ उसकी कोई विषय आवश्यकता नहीं।

इसप्रकार ऊपर की पंक्तियों में, जति मन्त्रों में भारतीय वाद्य में प्राप्त त्रिविधियों का निर्देश किया गया है। इन मन्त्रों के उदाहरण भी जुटाये जा सकते हैं। यदि कवि-काटि निश्चय करने के उपरान्त हम उनकी रचना के उदाहरण भी देने का प्रयत्न करें, तो अथ अनेक भेद प्रभेद बढ़े जा सकते हैं। प्रस्तुत लेख के अंतर्गत हिंदी भाष्य की त्रिविधियों में इस सम्बन्ध में कुछ नहीं कहा गया कि कौन घटकर और कौन बढ़कर है। उन्ने मन्त्रों के वर्गीकरण के आधार पर ही जानना चाहिए। वैसे इसका निश्चय नहीं कर सकते हैं। निम्नलिखित विवेचन में तो रक्षण मात्र देने का प्रयत्न करना ही अल्प है, क्योंकि सुगम के 'गदों' में कौन उन्नत और कौन छोटा है, इसका निर्णय देना अपराध है।



१ को बड़ छोट बहुत अपराध।

गुणि गुन दोष समुद्भिहहि सागू॥

—गमचरितमानस, गालकांड

आनंदघन की एक हस्तलिखित प्रति

केशरी नारायण शुक्ल

आनंदघन या घन-आनंद का विषय हिंदी काव्य में जितना मनोरंजक और महत्वपूर्ण है उतना ही विवादग्रस्त भी रहा है। अभी थोड़े समय पहले तक इतना भी नहीं निश्चित हो सका था कि आनंदघन और घन-आनंद एक ही व्यक्ति के दो नाम हैं या दो भिन्न व्यक्तियों के नाम हैं। इसीप्रकार इनका समय, तथा इनके संप्रदाय आदि के विषय में भी कुछ न कुछ शका बनी हुई है। अभी इस 'ब्रजभाषा प्रवीण' कवि के सब ग्रंथ भी नहीं उपलब्ध हो सके हैं। लेखक के पास आनंद-घन की जो हस्तलिखित प्रति है उससे उपर्युक्त समस्याओं के सुलझाने में कुछ सहायता मिलेगी ऐसा लेखक का विश्वास है।

आनंदघन की कविता मुझे लंदन में हिंदी के एक हस्तलिखित संग्रह-ग्रंथ में देखने को मिली। इस संग्रह ग्रंथ का इतिहास और उसकी विलायत-यात्रा भी बड़ी रोचक है। यह संग्रह ग्रंथ बहुत बड़ा है (१५॥ इंच ऊँचा—१२ इंच चौड़ा) और इसमें छोटे बड़े उनतालीस हस्तलेख संकलित हैं। इसकी जिल्द लाल मखमल की है जिसपर बड़ी सुंदर कढ़ाई है। एक ओर तो फूल आदि कढ़े हैं और दूसरी ओर (जहाँतक स्मरण है) महावीर हनुमान की मूर्ति कढ़ी है। भरतपुर के राजा (दुर्जनसाल) के पुस्तकालय से यह ग्रंथ लार्ड कोम्बरमिथर ने ले लिया और बाद में उसे डब्ल्यू विलियम्स विन को भेंट कर दिया। इस प्रकार यह बृहत् ग्रंथ भरतपुर के पुस्तकालय से चलकर विलायत पहुँच गया। मैंने इसमें संगृहीत आनंदघन की समस्त कृतियों की "माइक्रोफिल्म" फोटो प्रतिलिपि ले ली है। लंदन में मैंने इस संबंध में जो "नोट" लिये थे उन्हीं के आधारपर और इस 'माइक्रोफिल्म' फोटो प्रतिलिपि के आधारपर प्रस्तुत लेख लिख रहा हूँ।

इस संग्रह ग्रंथ में पाए जानेवाले अधिकांश कृतियों का लिपिकाल नहीं दिया है। तीन ग्रंथों का लिपिकाल संवत् १८३९ से लेकर १८४३ तक है। रंग कवि के हिंदी पद्य बद्ध भागवत पुराण के के तृतीय स्कंध के लिपिकर्ता भास्कर पंडित हैं। अंतलेख इसप्रकार है : "लिपिकृतं काश्मीरी पंडित भास्करेण। श्रीमत् श्रीमहाराजाधिराज श्री ब्रजेंद्र श्री रणजीत सिंह पठनार्थं। संवत् १९३९ पौष कृष्णान्दश्यां लिपितं।" इसीप्रकार अंतलेख संग्राम सार का है। लिपि कर्ता भास्कर पंडित हैं। लिपि-

का सङ्ग १८०९ फागुन वदी ११ गुरुवार २। गोमागध के भागवन प्रदान दाम मन्त्र उत्तम
के लिपिकता भी वहा काय्यारी पडित हे लिपिकाल म० १८४१ है। तुलसी के रामचरितमानस का
जतनेव नुच गया हे किंतु लिपिकाल बच गया है 'म० १८४३ श्रावण शुक्लेति ८ सनिवासर "

घनानन्द की वृत्तियाँ में केवल 'ब्रजस्वरूप, का अतलेस मिलता है। उसमें कोई लिपिकाल
नही दिया है और उमे आनन्द कृत बताया गया है "इति श्री आनन्दकृत ब्रज स्वरूप संपूर्ण।"

जिन दो तीन वृत्तियाँ का जतलेस मिलता है उनके आधार पर यदि हम कहना चाह तो
यह कह सकते हैं कि घनानन्द की इन वृत्तियों का लिपिकाल या इन्ही ग्रन्थों के आम-याम होगा।
किंतु किसी स्पष्ट प्रमाण के अभाव में यह अनुमान मात्र ही होगा।

घनानन्द के छोटे बड़े मन मिलाकर कुल तेईस ग्रन्थ मिले हैं। इनका अत्यंत सक्षिप्त विवरण
नीचे दिया जा रहा है। एक दो प्रासंगिक छंद भी उद्धृत किए जा रहे हैं। उद्धृत छंद सत्या उही
ग्रन्थों का है।

(१) प्रिया प्रसाद प्रबंध — इसमें राधा की वदना है। आनन्दधन की छाप मिलती है।
छंद सत्या ८८ है।

या प्रबंध की नाम हू पायी प्रिया प्रसाद ॥८७॥

(२) ब्रज व्योहार — कृष्ण की ब्रज कीड़ा का वगन है। दोहा में 'आनन्दधन' आया है।
छंद सत्या २३३।

"आनन्दधन ब्रज की क्या कहिये कहा बपानि।

मगन होत मन वचन हू परम प्रेम पहिंचानि ॥७७॥

चैटक चटक रूप धित बोगन, देपत देपत ही मन भोगत ॥३२॥

कौन भाति की पगनि पगे ही, जित जित जौचन मग लगे ही ॥२३३॥

(३) विद्योगरेली — इसमें छाप में 'आनन्द' के घन आया है। छंद सत्या ८० ह।

"अनापी पीर प्यारे कौन पावे, पुवारी मीन मैं कहिये न आवे ॥१५॥

गमक मिर मीर ही रसराधि श्रीजे, तनक मन नाम के गुन सीच दीजे ॥७२॥

मदा आनन्द के घन स्याम भगी, जियी ज्यायो मुघा प्यायो अमगी ॥८०॥

(४) कृपाकद निबंध — बचित, दोहा, भोगठा, सबैया, जादि छंदों का प्रयोग, घन आनन्द,
आनन्दधन, आनन्द के घन की छाप मिलती है। छंद सत्या ५७।

'नैन' उर आए ही बहुत दुप दूर जात ताप जिन ताहि आष चदन कृपा करे।

अगनि दे अगनि दे पाग अनुरागनि दे जागनि जगाइ के त मदन कृपा करे।

पानी के विलास वर सावे घन आनन्द ह्वै मूर हू प्रगट गूढ छंद कृपा करे।

आगति निरुद्धा भिगवे नद नदन मु आनन्द न मेरी भति वदन कृपा करे ॥१॥

(५) गिरि गाथा — गोवर्धन पर्वत का वगन। छंद सत्या ५४।

"गुप्त समाज गिरिराज को रह्यो दूगनि दरमाय।

मन तन रस मोजे लभ्यो जानैद घन उगमाय ॥५४॥

(६) भावना प्रकाश — ब्रजरज तथा ब्रजभूमि का महत्त्व । दो एक छंदों में आनंद घन नाम आया है । छंद संख्या २१९ ।

“ब्रजरस परस प्रसाद हि पाय, रहै महा आनंदघन छाये ॥१००॥

विवस दस (१) गति कही न परई, दरस प्यास नैननि जल भरई ॥ ९५॥

चटक चौप चेटक चित चढ़ई, नाम रूप गुन अनुछिन ढरई ॥ ९६ ॥

(७) गोकुल विनोद :—गोकुल में कृष्ण-विनोद का वर्णन । छंद संख्या ६४ ।

नंद गोकुल वरनि वानी विसद जोति निवास

जहाँ नित्यानंदघन अद्भुत-अपड विलास ॥ १ ॥

रसिक नटवर वेस परम सुदेस रूप अपार ।

ब्रजवधू आनंदघन लीला सरस आसार ॥२१॥”

(८) ब्रज प्रसाद :—ब्रज की महिमा । छंद संख्या १६० ।

“ब्रज की भेट सहेट सुहाय, रह्यौ सदा आनंदघन छाये ॥ ३ ॥

भर्यौ पपीहा चौपनि सो है, ब्रजरस ब्रजमोहन मन मोहै ॥२४॥

प्राण पले या ब्रज प्रसाद तै, गिरा रसवती या सवाद तै ॥४९॥

(९) धाम चमत्कार :—ब्रज की महिमा, छंद संख्या ७० । आनंदघन आया है ।

“अति अगाध रस सागर ब्रज वन, नित वरसत प्यासनि आनंदघन ॥ ६ ॥

ब्रज सुरूप कछु मन मै आयो, सो हठ कै ब्रजनाथ कहायो ॥४४॥

वृज वृंदावन सौ हितपन है नितही वरसत आनंदघन है ॥७०॥”

(१०) कृष्ण कौमुदी :—कृष्ण के रूप-माधुरी का वर्णन । छंद संख्या ८५ । ४१ छंद आधा ।

“रसिक पपीहा पन गहे राधा आनंद कद ।

चौपतु चौप चकोर की वदन देपि ब्रजचंद ॥४०॥

नई चौप नित ही रहै, सुरस चाह रसरीति ।

निपट चटपटी सौ भरी, ब्रज मंडन की प्रीति ॥६६॥”

कृष्ण कौमुदी नाम यह मोहन मधुर प्रवध ।

सरस भाव कुमुदावली प्रफुलित परम सुगंध ॥८५॥”

(११) नाम माधुरी — राधा की प्रशंसा, छंद संख्या ४१ या ८३ चरण ।

“वृंदावन रानी श्रीराधा, मोहनमन मानी श्रीराधा ।

श्रीकृष्णा कर्पणि श्रीराधा, आनंदघन वर्षणि श्रीराधा ।”

(१२) वृंदावन मुद्रा — राधा की महत्ता और वृंदावन की महिमा तथा युगलमूर्ति की कीड़ा । छंद संख्या ५५ के बाद पाँच कवित्त वृंदावन के संवध में है । इन कवित्तों में पहले में ‘घनआनंद’ आया है । २, ३ में कोई छाप नहीं है । ४ में ‘आनंद कौ घन’ और ५ में ‘आनंद के अवुद’ छाप है ।

“राधा कौ वृंदावन गाऊँ, गाय गाय वृंदावन पाऊँ ॥ १ ॥

रसनापन चातकी भई है, वृंदावन गुन गोभ छई है ॥१३॥

केलि संपदा दरसि वर्षानी, मीन धरै अनुपम गुन गानौ ॥३४॥”

(१३) पदावली—साद गोपक नहीं ह। पदा रा मग्रह। पजागी भापा के पद भी है।
आनन्द व घन, आनन्दघन, आनन्द के अमुद, आनन्द एयोद (और एक म्यलपर आनन्द मेहु) प्रयुक्त
हुआ ह। गग क। नाम दिया ह किंतु विषय रा निर्देश नहीं है। अंतिम छंद मय्या १०८८ है किंतु
उमका कम ठीक नहीं है। कहीं-कहीं एव ही पद के चरणों की मय्या भी इसीम गिन ली गई ह।
९३९ के बाद १००० गिया है। इसके बाद केवल ४८ छंद आगे ह। इस प्रकार अंतिम छंद की
मय्या १०८८ लिखी ह।

जापिन गही, अनि अनपानि।
पोठि है मानन नगवितागी निनक लौ कानि ॥८२॥
हैं गटे और रिषी हैं बचल निरहजानि।
मन सपन हें वहुँ मन की नहीं पहचानि ॥८३॥
जगति पुनि जग रगति धरति न धीर पीर पिरानि।
दग्ग जवन लपि रहें आनंदघन मियगनि ॥८४॥
हमारी पुरति वर घी तुम लें हो।
आनंदघन पिय जानक कृप यक पछितायो ई पंही ॥८५॥
यह मुप जनम जनम ए हो माहि देहु।
गुन गाऊँ प्रजनाय गवने प्रज पगिनि पारनि म गेहु।
दीन पपोहा पै दुहि दुहि बगमो टूपा दृष्टि आनंद मेहु ॥१०८३॥

(१४) मग्रह—गोपक नहीं दिया ह। पवित, गर्वया, दाहा, चापाई, छल्लय व। मग्रह।
उद मय्या भी कहीं कहीं छंद गटे है। आरम्भ के ५६ छंदा के गग सय्या नहीं लिखी गई। ५३
उद का जन्म बग्न गायन है। छंद मय्या ११३। यमुना आदि का वणन।

‘आपेनि कौ जा मुख निहार जगुना के होनु मा मुन बपाने न बनतु बेपिरई ह।
गो म्याम मर-आदग्ग ह दम जा की गुनत प्रमद भावना रिमोपिबै ईह।
जुग कूल मरम मलान। डोठि परम हो, जजन मिगार रेव, अर गपिब ई है।
जानई के घन मासुरी वी मरगणि रह नर तग्गनि की गति लेख बैई ह ॥

(१५) प्रमपनिव।—विग्रह वणन, छंद मय्या २० से लेकर ५३ तक। इसके बाद विविध
विषय पर सजय है। गर्वया की छंद मय्या ५६ से लेकर १०३ तक ह।

‘काह तिहागी पानी तुम्हहि मुनाई ही, हाइ हाइ फिर हाइ वहुँ जो पाइ हो।
या पानी की देस पयिक प्राग लहे, आमा निगड ममेत चलन उनयो रहै ॥

(१६) रम वनन—वसंत ऋतु में नृदावन की शोभा और गवा कृष्ण विहार। छंद
मय्या ५५।

‘नृदावन आनंदघन गजित जमुना कूल।
मदा मुपद मुदर सरम, सब गितु रचि अनुकूल ॥ १ ॥
पेल चुहं रचि रचनि मवी हूँ, दुरी चौप अर उपरि नवी हूँ ॥ २ ॥

(१७) अशुभवचद्विवा—ब्रज की महिमा का गान, छंद मय्या ५६। कवि के नाम की छाप
नष्ट वन है। एक म्यल पर आनंदघन भी आया ह और मादघन भी प्रयुक्त हुआ है।

“अद्भुद प्रेमसुधा झर सरसै कृष्णचंद आनंदधन वरसै ॥ ६ ॥

प्रगटी अनुभव चद्रिका भ्रम तम गयो बिलाय ।

व्रजमंडन की कृपा तै, रह्यो मोदधन छाये ॥ ५३ ॥

(१८) रगवधाई—कृष्ण जन्मपर वधाई और उनका यशोगान । छंद संख्या ५१ ।

“आनंद कौम्र धन रस जस वरसै, हित हरियारी नित ही सरसै ॥ ४५ ॥

लीला ललित गुपाल की, अति अद्भुद रस कद ।

आनंदधन वरस्यौ उदै पूरन गोकुल चंद ॥ ३ ॥

(१९) परमहंस बसावली :—आनंदधन की गुरु परंपरा का वर्णन हरिबंस तक । छंद संख्या ५३ ।

“नारद हारद रूप धरि भरि आवेस अपार ।

संप्रदाय थापन प्रगट निबादित्य उदार ॥ ८ ॥

तिनके पाट लसे वसे मुनिवर श्री हरिबंस ।

अति विवेक विज्ञानधन जसनिधि परम प्रसस ॥ ३९ ॥

विसे बीस महिमा तिन्है ताहि कोस है बीस

सदा वसौ नीकै लसौ कृपा ईस मो सीस ॥ ४१ ॥

परम हंस बसावली रची सची ईहि भाय ।

कठ धारि है गुरुमुषी सुषदाई समुदाय ॥ ४६ ॥

(२०) मुरलिका मोद—मुरलीवर का वर्णन । छंद संख्या ४८ ।

“मुरलीधर चिर जियौ प्रानधन, नित सरसै वरसै आनंदधन ॥ ४४ ॥

पूरनि मै मुख-मुखमा पूरै, चेटक चटक चौप चित चूरै ॥ ५ ॥

ढिग तै टरै न पूरन पनै की, भई चातकी आनंद धन की ॥ ४८ ॥

(२१) गोकुल गीत :—गोकुल वर्णन । छंद संख्या २३ । छंद २१ के बाद दोहो की संख्या नहीं लिखी गई है ।

“चहू ओर अति चुहल चैन की, पोवै चितवनि कमलनैन की ॥ १७ ॥

आनंदधन विनोद झर वरसै, कान्ह, कान्हि सब कौ दरसै ॥ १८ ॥”

(२२) ब्रजविलास प्रबंध—ब्रज का वर्णन । छंद संख्या (५८ से ११८ अर्थात्) ६८ ।

“रहि न सकै ब्रज रस विनाँ, रसनै परयो सवाद ।

कहि रहि सकै न फिरि बकै, मौन मह्यै उन्माद ॥ १०३ ॥

श्रीब्रज मडल माधुरी रही नैन मन छाये ।

अद्भुद रस आनंदधन प्यासै बढ़ति अघाय ॥ ११८ ॥”

(२३) ब्रजस्वरूप—ब्रज वर्णन । छंद संख्या १२२ ।

“कहौ कहा धौ ब्रजकौ मोद, वरसत नित आनंद पयोद ॥ १० ॥

उधरि उधरि वरसै, आनंदधन, या रस भीजे राजत ब्रजजन ॥ ४६ ॥

कही परति क्यौ इतकी आरति, वृंदावन धन मीन पुकारति ॥ ७५ ॥

ब्रजभाषा रसनै अपनावै, तौ ब्रजभाषा तया कहि आवै ॥ १०८ ॥”

आनन्दधन व उपर्युक्त तर्क ग्रन्थ इस सग्रह-ग्रन्थ में मिल है। आनन्दधन के ग्रन्थ का उल्लेख तो कई विद्वानों और अनुसंधायकों ने किया है किन्तु कश्चित् ही किसी को ये सब ग्रन्थ उपलब्ध हुए हैं और (कतिपय ग्रन्थों का छोड़कर) इन सब कृतियों का प्रकाशन तो अतन्त्र हुआ ही नहीं है। इन सब कारणों से इस हस्तलेख का महत्त्व बहुत बढ़ जाता है। वैसे तो आनन्दधन की इन सभी कृतियों का अपना महत्त्व है—बाई टूनि कवि की उपामना पद्धति का संकेत देती है। तो बाई उनके संप्रदाय का, बाई उनकी सम्यक्ता की जला दिवाती है तो बाई उनके कवित्व गति और गैली का परिचय देती है। अब इन सब ग्रन्थों के महत्त्व को स्वीकार करते हुए भी लेखक दो ग्रन्थों की आठ पाठकों का ध्यान विशेषरूप से आकृष्ट करना चाहता है, क्योंकि उनसे आनन्दधन के सग्रह में कई ग्रन्थों का पता चलता है।

पहला ग्रन्थ 'मुरलिका मोद' है। इसमें ग्रन्थकार ने रचनाशाल दिया है जिसमें कम से कम इनका निश्चित है जाता है कि वह उस समय विद्यमान था। 'मुरलिका मोद' के परिचय में उसकी छंद मन्त्रा ८८ लिखी गई है। छंद ८८ का उद्देश्य है "इति श्री मुरलिका मोद संपूर्ण।—इसके बाद निम्नलिखित छंद मन्त्रा के लिये है—

"श्री बृदावन श्री यमुनातट, जुगुप्साट सब विधि सुप सघट।

गोप माम श्रीकृष्ण पद्ममुचि, सवत्सर अठानवे अतिरुचि ॥

मुरली सुरमुप पट्टन आवै, मो जानै जो मुनि गुन गावै ॥"

उपर्युक्त उद्धरण इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की सूचना दे रहा है कि आनन्दधन ('मुरलिकामोद' की रचना के समय) सवत्सर अठानवे में बृदावन में वसमान थे। आनन्दधन के जन्म तथा निधन की निश्चित सूचना के अभाव में मुरलिका मोद का यह अन्तर्लेख अत्यंत महत्त्वपूर्ण बन जाता है। यह तो स्पष्ट ही है कि सवत्सर अठानवे सन् १७९८ है। इसमें इस प्रवाद का भी निराकरण हो जाता है कि यह नादिरशाह के आक्रमण में मारे गए। नादिरशाह का आक्रमण सन् १७९६ में हुआ था, 'मुरलिका मोद' की रचना उसके दो वर्ष बाद हुई।

दूसरा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ "परमहंस वसावली" है। इसमें आनन्दधन ने अपनी गुरु परंपरा का वर्णन किया है। और अपने संप्रदाय का स्पष्ट उल्लेख किया है। इस ग्रन्थ में दी हुई गुरु परंपरा इस प्रकार है—

परमगुरु श्री निवेत श्रीनारायण—मनकादिक—नागद—संप्रदायस्थापक—निवातिय—आचार्य श्रीनिवास—विदवाचाय—पुरपोत्तम आचार्य—विलागाचाय—स्वस्थाचाय—माधवाचाय—वलभद्र—वाचाय—पद्माचाय—स्यामाचाय—गोपालाचाय—कृपाचाय—श्री देवाचाय—सुंदर भट्ट—पद्मनाभ भट्ट—उपेद्र भट्ट—रामचंद्र भट्ट—बावन भट्ट—कृष्ण भट्ट—पद्माकर भट्ट—श्रवण भट्ट—भूरि भट्ट—माधवभट्ट—स्याम भट्ट—गोपात्र भट्ट—वलभद्र भट्ट (द्वितीय)—गापीनाथ भट्ट—वैशव भट्ट—मंगल भट्ट—श्री केशव (ग्यानि कामीरी)—श्री भट्ट—हृग्व्यास—परमानिधि—हरिवंश।

इस गुरु परंपरा से दो वाते स्पष्ट रूप से सिद्ध हो जाती हैं। पहली बात तो यह मालूम हो जाती है कि आनंदघन निर्वार्क संप्रदाय में दीक्षित थे। 'परमहंस बसावली' के विवरण में जो दोहा आरंभ में (८) ऊपर उद्धृत किया गया है वह कवि के निर्वार्क संप्रदाय में दीक्षित होने का स्पष्ट संकेत दे रहा है। इसी प्रकार अन्य दोहों में भी निर्वार्क और उनके संप्रदाय का बड़ी श्रद्धा और आदर के साथ वर्णन किया गया है। निम्नलिखित दोहा कवि की इस संप्रदाय विषयक आस्था को और भी पुष्ट करता है—

“कासी वासी सेषगन निगमागमनि प्रवीन।

“निवादित्य अनुगम सबै परम पुनीतकुलीन॥४७॥”

दूसरी बात यह ज्ञात होती है कि आनंदघन के गुरु का नाम हरिवंस है। यह सूचना भी अत्यंत महत्वपूर्ण है। यो तो हरिवंस नाम के कई महात्मा हुए हैं किंतु यदि निर्वार्क-संप्रदाय के हरिवंस का उक्त कुछ अधिक विस्तार से ज्ञात हो सके तो आनंदघन का समय और भी निश्चय के साथ स्थिर किया जा सकता है। फिर भी 'परमहंस बसावली' से जिन ज्ञातव्य बातों का पता मिलता है उनका महत्व कम नहीं है। यहाँपर गुरु की चरण कृपा की प्रशंसा में लिखा आनंदघन के एक पद की कुछ पंक्तियाँ उद्धृत करना अप्रासंगिक न होगा।

“जिनके मन सुविचार परे।

गुरु पद परम पुनीत प्रसादहि पाइ प्रेम आनंदभरे।

तिनके पद पावन की रज मैं अपिल लोक उपकार धरे।

तत्त्वबोध की बलक छलक बस ढकी गॉस व्योरनि उधरे।

कवधौ मिलै हाइ हम हूँ वे सत कलपतरु कृपा करे।

आनंदघन अमोघ रसदायक प्राँन रहत अभिलाष अरे॥ (पदावृत्ति वृ० २३, ८५-९१)

अब एक प्रश्न यह रह जाता है कि घनआनंद और आनंदघन एक ही व्यक्ति हैं या दो अलग-अलग व्यक्ति। निश्चित प्रमाण के अभाव में अनुमान का सहारा लेना पड़ता है और अनुमान यही होता है कि एक ही व्यक्ति के ये दो उपनाम हैं। आनंदघन के ग्रंथों का विवरण उपस्थित करते हुए यह भी बताया गया है कि किस ग्रंथ में कवि ने अपने नाम की कौन छाप रखी है, और यह भी बताया गया है कि कहीं-कहीं कोई भी छाप नहीं मिलती। इसप्रकार यदि कोई कवि आनंद पयोद, आनंद मोद, आनंद मेदु, मोद घन आनंदमुदीर आदि की छाप डाल सकता है तो क्या वह घनआनंद की छाप अपनी रचनाओं में नहीं रख सकता। यह हो सकता है कि यौवन का प्रेमी कवि घनानंद अवस्था ढलनेपर भक्तकवि 'आनंदघन' बन गया हो। फिर भी प्रमाण के अभाव में यह भी कोरा अनुमान रहेगा।

दोनों के एक होने का अनुमान दोनों की कृतियों की शैली की विशिष्टता और भावसाम्य से भी पुष्ट होता है। विरोध की प्रवृत्ति, भाषा का लाक्षणिक चमत्कार घनानंद की शैली की विशि-

पटता मानी जाती है। आनन्दघन की रचनाओं के ऊपर दिए हुए अत्यन्त मक्षिण उद्धरणों के अवलोकन में भी यह स्पष्ट हो जाता है कि यह विरोधमूलक चमत्कार उनमें भी है। उनका ही नहीं। एक ही प्रकार के रूपक, उपमान, और गदावली, भी दाना की रचनाओं में मिलती है, जैसे अटपटी चाह चटपटी, चटपट चटपट, चीप चाह, डरवाही यानि 'बोध कह कर सर', मौन म कून ' 'द्वे उषरे, 'उज्ज्वलि प्रयाग' इस गदावली का प्रयाग बनना अतिवृद्ध है कि ऐसा भाग होता है कि ये रूपक आदि कवि को इतने प्रिय हैं कि वह इनका प्रयाग मात्र प्रकार की (शृंगार तथा भक्ति) रचनाओं में करना चाहें उनमें घनानन्द की छाप हो चाह आनन्दघन को, चाह आनन्दमुदीर की।

जब भावनामय के दो एक उदाहरण देखिए। आनन्दघन का निम्नलिखित पद विरह का होली खेलनेवाले के रूप में प्रस्तुत कर रहा है —

"गिरहा होनी खेलन जायौ

रहा ही ब्रजमोहनजू जसो इन मीस उठायौ।

रग लियो अवलानि अग त धीर अरीर उठायौ।

प्रान अरगज रापि रही हैं तुम हिन दाम बसायौ।

नव बानी कीर नाव नचावतु चौबेद भट्टामचायौ।

चौबो चन न रहन देतु हैं जतन वाइ कर चाया

तुम्हरी ठौर ठौर पारी इन हैं तुम प्रेरि पठायौ

मुषर म्याम आनन्दघन पिय निन छाप इन यह छायौ ॥

अब घनानन्द का मन्त्रेया पटिए आर देखिए कि किनका नाम्य है,

'रग लियो अवलानि के अग तें ज्ञाय विरो चित चैन को चावा।

आर सर सुग माधि नकेनि मचाय दिषी घनानन्द दावा।

प्रान अरीरहि फट भरे अनि छावयो फिर मति की गति सोवा।

स्याम मुजान विना सजनी रत यो गिरहा भयो फाग विगोवा ॥"

"घर हो घर चौबेद चौचरि " बहु भातिन रग रचाय रह्यो।

भरि नैन हिय हरि मूषि सभार सर करि नाव नचाय रह्यो।

घनानन्द पै ब्रजगौरिनि का नय ते मिय तौ चरचाय रह्यो।

रगि मनी सक कित रावग ह्व विरहा निन फाग मचाय रह्यो ॥"

भावनामय का एक दूसरा उदाहरण देखिए—

"हरि चरननि की रज जापिन जाजो मोहि यहै अभिलाष रह नित।

रहा घापाऊँ कहा जनन जनाऊँ पाप निना तरफो इत।

का पाव यत् परि अटपटी चाह चटपटी चूनि करै चित।

पगन वीर तेरे पाइ पगन हौ आनन्द घन पिय तन न डरवि जाडु हा हा करि हित ॥"

(आनन्दघन)

“ऐरे वीर पौन तेरो सबै ओर गौन वीरे
तोसो और कौन, मनै ढरकौही वानि दै ।
जगत के प्रान, ओछे वड़े सो समान
आनंद निधान सुखदान दुखियानि दै ।
जान उजियारे गुन भारे अंत मोही प्यारे
अव ह्वै अमोही बैठे पीठि पहिचानि दै ।
विरहि विथाहि मूरि, आंखिन मै राखौ पूरि,
धूरि तिन पायन को हा हा नेकु आनि दै ॥ (घनानंद)

इसी प्रकार के दो एक उदाहरण और लीजिए—

“पाथर हियी, उड़चौही डोले हरि के दुसह वियोग
अचरज महा कहा कहियै अव बन्यौ नवल सयोग
निपटै जड पै एक चेतना चिता चोट सहै ।
आनंदघन पिय हिय सियरो परि औरै दहनि दहै ।” (आनंदघन)
“जियरा उड्यी सो डोलै हियरा धक्योई करै
पियराई छाई तन, सियराई दी दहै” (घनानंद)
“अहो प्यारे कितै गई तिहारी वह ढरकौही वानि
पहिले चौप चाँड सुधि करि देखौ परेपौ यह अव सब छाड़ पहिचानि” (आनंदघन)
“कित को दूरि गौ वह ढार अहो जिहि मोतन आंखिन ढोरत हे
अरसानि गही उहि वानि कछू सरसानि सों आनि निहारति हे ।” (घनानंद)

आनंदघन की पदावली में ऐसे बहुत से स्थल मिलते हैं जहाँ पर उनकी भाव की गूढ़ता और अभिव्यक्ति की वक्रता यह सोचने को बाध्य करती है कि इनका घनानंद की उक्तियों से घनिष्ठ संबंध है। आनंदघन की ऐसी ही दो चार उक्तियाँ नीचे उद्धृत की जाती हैं जिनसे मिलते जुलते भावों की व्यंजना घनानंद में अनेक स्थलों में हुई है।

“अग पारधी की गति कहा कीनी नाद रस प्याइ वान मारचौ तानि ।
आनंदघन पन राषि प्रान तजि सनमुख हो रह्यो बड़ीई लाभ बड़ी हानि ॥”
“अतर मै बैठे कहा दुष देत निकसि क्यौ न आवत, अँपियनि आगै ।
ये दुपहाँई सुप देषन कौ जागि जागि अनुरागै
इनकी दसा वन गहनिति देखै ई गहै पल पल जल त्यागै
आनंदघन पिय चातक चौपनि प्यास भरी पन पागै ॥”
“विसवासी हौ भए वातनि भोरि भोरि मन मेरी ।
आँना कानी दै रहे हाइ अव कोऊ कूकनि टेरी ॥”
“कौन देस वसायौ है निरमोही कान्ह हमारी अँपियनि असै उजारि
आस बढ़ाइ उदास भए विसवास कियौ घन आनंद प्रान पपीहनि प्यासनि मारि ॥”

“आय, आदकै निरामि जान हो मोहन मन की गहन।
अति अटपटी चटपटी बातें बनति नाहिं बहुत कहन।
जोगी की गति गई वियागी सुगति सौम आपरा।
जग दग्गो तब की तुम जानौं निर्मोही निर्धारा॥”
“ईह अभिरास रास आपनि विधि प्राननाय गहि गौन पुरारा।
सुचित उचित आव मो बीजे आनंदघन चानक वृत्त धारा॥”

‘इत दवे जर उपरे केते।—

कैम के कहि सकौं गवर मनमाहन अगनित गुन जेते।

निकट दूर अहि परत नहीं कछु आनंद घन रस मगन संचेते॥”

उपयुक्त उद्धरण स्पष्ट बता रहे हैं कि आनंदघन और घनानंद का भाव पवाह और उनमें उठनेवागी तरंगा का रस ढग एक-सा है।

आनंद तथा जानदघन के विषय में भी पहले काफी भ्रम था। पहले जानद और आनदघन एक समझ जाते थे। बाद में इसका निराकरण हुआ। बाद में यह भी मान्य हुआ कि जानदघन भी एक नहीं दो है। एक आनदघन जनी है और दूसर प्रसिद्ध आनदघन कृष्ण मप्रदाय के है।

लेखक का रुदन में जो मामग्री मिश्री हैं उसके आधार पर वह कहना चाहता है कि इन दो के अतिरिक्त एक जानदघन और है। उन्होंने नामक के जप जी की टीका गद्य में लिखी है। यह टीका गुरुमुखी लिपि में है और इसकी भी माइक्रोफिल्म प्रस्तुत लेख के लेखक के पास है। इस टीका के आरम्भ और अंत में पद्य हैं जिसमें कवि ने अपने गुरु का नामोल्लेख किया है। ये सिकखा के दमद गुरु की शिष्य परंपरा में रामदयाल के लिख्य थे। निम्न लिखित मोरठा यही बता रहा है

श्री श्री रामदयाल चिदानंद कृष्ण रचन।

ता चरनन उग्यार आनंद घन बरनन करे॥

टीका का विवरण तथा रचनाकाल (संवत् १८५४) निम्नलिखित दाह दे रहे हैं —

“गुरु नामक जप जी कीओ निजमत का निररार।

आनदघन टीका करै ताकी अथ विचार॥”

“मभिन पुराण सति अथ सति युगम अधिक है जसु।

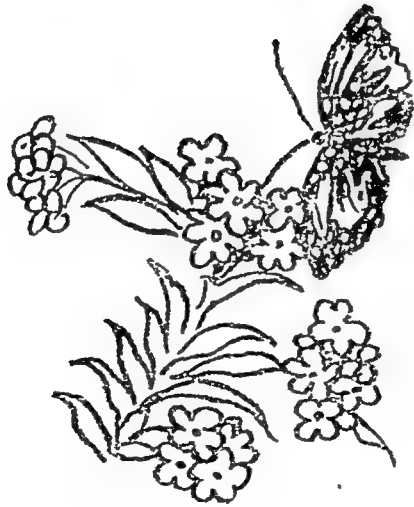
मीनु माम मकु पुरी कौन्हा लिखन विलासु॥”

इस टीका का गद्य खड़ी बोली है किंतु उसके आधार ब्रजभाषा है। इसलिये यदि टीका की भाषा को पछाही कहा जाय तो अधिक उपयुक्त होगा ?

इसप्रकार हिंदी साहित्य में दो नहीं, प्रत्युत तीन आनदघन हैं। एक जैनी, दूसर कृष्णभक्त ब्रजभाषा प्रेमी, तीसरे सिकखा में दीक्षित, पंजाबी के (हिंदी में) टीकाकार। इनका सविस्तार वर्णन

यहाँपर अत्रासगिक होगा, इसलिये इस विषय को सप्रति यही पर समाप्त किया जाता है। केवल एक बात कइनी है।

आनंदधन की पदावली में पंजाबी के पद काफी मिलते हैं। इस्क-लता की भाषा भी पंजाबी है। यद्यपि कृष्णभक्त कवियों में सभी भाषा में कृष्ण-लीला के गान की परंपरा और प्रश्न है फिर भी कही ऐसा तो नहीं हुआ कि वास्तव में ये पद और 'इस्कलता' पंजाबी आनंदधन के हों किंतु नाम साम्य के कारण लोगों ने इन कृतियों को व्रजभाषा के आनंदधन का समझ लिया और उनकी रचनाओं में सकलित कर दिया।



नात्पय घनि के यथायाम्य उच्चाण ता महत् हमारे यहाँ प्रारिणवाल मे ही माना जाता ता। उठ्स्वर वा उद्गाग मुख म द्वाा होता है। हृदयस्थ वायु वठ जयवा नामिका के द्वारा किसी प्रकार की घनि फिर बिना ग्राह्य पक्ता है, नर यह केवल उच्छवास होता है। पर यदि उसरो कठ म जयवा मुख म किसी प्रकार की जटन हो कर बाहर पडता जाता है तब वह बलात् स्फोट करके ग्राह्य अता = आर उसीके फस्वरूप ग्राह्य जगत् घनि प्रगट होती है। मुख उद करके वठ्स्वर वा उद्गाग नामिका क माग म होता है। मुखे वठ्स्वर वा स्वरूप होठा के बीच की पोलाई की ग्राह्य चाइटी के अनुसार "अ" जयवा "आ" होता ह। इसी मुखे वठ्स्वर के माग म जिह्वा अटवाव करने ता अ ण ऐ ई, होठ अटवाव तरे तो आ, ओ, औ, ऊ य स्वर, सामने के दाता के ऊपर ममाडे पर जिह्वा म का म्पा करने हुए काग, जिह्वा के पात वा चारा आर स्थग ममोडो मे घग्न हुए एवार, ये स्वर सपन होते ह। मुख को वद करने नामिका के द्वारा वठ्स्वर वा उद्गाग करने पर "अ" और प्रथम वठ्स्वर वा उच्चाण करव तुरन्त ठ में की हुई अटव वा योग्य वायु को मुक्त करने पर "अ"। इन अक्षरा ओ "स्वर" यह मना देने वा कारण यह है कि इन मय ता उच्चारण जब तब द्वाम चल सने तत्र तय दीधवार अट्ट चारू ग्गा जा सकता ह, जमे अऽऽऽ, आऽऽऽ, ईऽऽऽ इत्यादि। क्धार के दीध

उच्चारण में जिह्वाग्र को मसोड़े से लगातार टकराते हुए स्फूर्णात्मक ध्वनि करते हुए कंठस्वर बाहर पड़ता है, जैसे रूर् रूर्। ल्कार के दीर्घ उच्चारण में जिह्वा को मसोड़े से चारों ओर लगाना होता है। इसमें कंठस्वर जिह्वा एव कंठ के बीच ही बीच गूजता रहता है, ल् ल् ल् ल्। इसी-प्रकार अनुनासिक भी स्वरों का ही एक प्रकार है क्योंकि इसको भी दीर्घकाल तक चालू रखा जा सकता है। य, व, र, ल ये चार अक्षर, इ, उ, ऋ, लृ, के साथ अकार जोड़कर बनते हैं, जैसे इ×अ=य, उ×अ=व, ऋ×अ=र, लृ×अ=ल। श, ष, स, ह ये चार अक्षर ऐसे हैं कि इनका उच्चारण दीर्घकाल चालू रखनेपर केवल श्वास उन अक्षरों की ध्वनि में बाहर पड़ता है। कंठ स्वर बंद हो जाता है, जैसे श् . . . , स्, ष्, और ह्। अनुनासिक अक्षर ङ, ण, ज्ञ, म इनको क्रमशः कंठ, मूर्द्धा, तालू दंत्य एवं ओष्ठ पर ही कंठस्वर को अटकाव करके उच्चारण किया जाता है। कंठस्वर अंदर ही अंदर गूजता रहता है, जैसे अङ्, अम्, अण्, अञ्। “अ” यह एक संयुक्त अक्षर है। यह प्राकृत की वर्णमाला में क्यों आया यह एक ऐतिहासिक मनो-रंजक प्रश्न होगा। संस्कृत की वर्णमाला में इसको स्थान नहीं है। अस्तु।

शेष अक्षर ऐसे हैं कि कंठस्वर के मार्ग में ये पक्की भित्तियाँ हैं। बिना फोड़ के हटाए कंठस्वर बाहर ही नहीं आ सकता। जैसे, जिह्वा के मूलपर ही कंठस्वर को अटककर क्कार, तालू में जिह्वा लगाकर अटक करनेपर च्कार, जिह्वाग्र को मूर्द्धापर लगाकर अटकानेपर ट्कार, दाँतोंपर जिह्वाग्र लगाकर अटकाने से त्कार एव होठों को ही बंद करके अटकाने से प्कार। इनका उच्चारण तो बिना किसी स्वर को उनके साथ जोड़े हुए हो ही नहीं सकता। निरे क्कार का, निरे प्कार का उच्चारण ही नहीं सकता। इसे कोई स्वर अ, आ, उ में से जोड़ ही लेना होगा। इन्हीं पाँच अक्षरों में ह्कार मिलानेपर क्रमशः ख्, छ्, ठ्, थ्, फ् बनते हैं। इन्हीं का ढीला उच्चारण करने से ग्, ज्, झ्, ह्, व् और इन ढीले अक्षरों में ह्कार मिला देनेपर घ्, ञ्, ढ्, ध्, भ् बन जाते हैं।

इस सब विस्तृत वर्णन से यह सिद्ध होता है कि वर्णमाला का बीज कंठस्वर में ही है।

वर्णमाला में स्वर तथा व्यंजन ऐसे दो प्रकार हैं। पहले प्रकार में कंठस्वर अपने आप दीर्घ-कालतक बढ़ाया जा सकता है। व्यंजन कंठस्वर को बंद करनेवाले अक्षर है। उनका स्फोट करके कंठस्वर बाहर निकलता है। अ, इ, उ, इत्यादि स्वरों के दो-दो भेद-ह्रस्व एव दीर्घ-देशी भाषाओं में एव तीन-तीन भेद-ह्रस्व, दीर्घ तथा प्लुत-संस्कृत में होते हैं। ये स्वर अपनी मूल अवस्था में ह्रस्व ही होते हैं। “अ” की दीर्घ अवस्था “आ”-करके समझी जाती है। वास्तव में “अ” अपने ही मूल स्वरूप में बढ़ाया जा सकता है। गाने में कभी-कभी यह उच्चारण किया जाता है। उदाहरणार्थ, “वक्रनिरोहण” अर्थात् “जिसके आरोह में निषाद स्वर वक्र होता है।” इसमें “व” का “वा” न होगा, उसका “वक्र निरोहण।” अर्थात् व अ क्र नि। रो ओ ह ण” ऐसा उच्चारण किया जाता है। भाषा में “अ” को कभी लवा नहीं किया जाता। वरन् शब्द के अंत में “अ” हो तो कभी-कभी उसको दबाया भी जाता है, जैसे राम, भरत, विचार इत्यादि। अस्तु। शेष सब स्वरों को उनके मूल स्वरूप में ही बढ़ाया जाता है जब उनको दीर्घ या बड़े कहा जाता है। व्यंजनों को ही ये ह्रस्व दीर्घ दोनों प्रकार के स्वर जोड़ कर उनके प्रकार क का की, प पी इत्यादि हो जाते हैं।

समाग में जगणित वस्तु दिवाई देतो ह अनेर सुनाई देतो ह, कुछ का केव-र स्पग होता है, इन सब के नाम एव उनके चरित्र इही अक्षरा स बने हुए शब्दा से कह जाने ह । इनको शब्द इमलिये कहते ह कि ये ध्वनि की अर्थात् कठस्वर की ही रचनाएँ होती ह ।

यहीतय तो उच्छवास का कठ में हाने हुए जटकाव के कारण कठस्वर में परिवर्तन उसका वषा के स्वरूप म मुख स उदगार, एव उसकी ह्रस्व दीध बालावधि का विचार हुआ ।

अब दखना ह कि भाषा व्यवहार में कठस्वर क्या काय करता ह । भाषा में शब्दा में आत हुए अक्षरा की ह्रस्व दीध 'हालावधि' के अनिश्चित कठस्वर के उतार चढ़ाव का भी महत्व बहुत ह । कठस्वर की निरी एव ही एक ऊँचाईपर कोई वाक्य कहा जाय तो उमरा परिणाम सुननकाएँ पर ऐसा होगा कि कोई पाठ पढ़ रहा है । जबनक वाक्य म आनेवाले महत्वपूर्ण शब्दा के उच्चारण ऊँच कठस्वर में एव जोर से, गीण शब्द नीचे कठस्वर में और धीरे एव इतर शब्दा के उच्चारण माधारण ऊँचाई में न भिन्न जायग, तत्रता भाषा में जान न आएगी । यही नही बरन कठस्वर के उतार चढ़ाव लगातार जाडने हुए उसका प्रवाह, योग्य स्थान के अनिश्चित अयत, न ताडते हुए भाषा बोरी जानी है । मेरे विचार म बंदोजन उदात्त, अनुदात्त एव स्वरित ये कठस्वर के चढ़ाव उतार एव उमने जाड के ही विनिष्ट नाम ह । ऋग्वेद क पाठ म गायन नही था । केव-र पठन था । अतएव उसमें कठस्वर की इन तीन अवस्थाया के स्थूल स्वरूपा के अनिश्चित गायनोपयोगी स्वर का नाम निर्देश नही है । अर, मर विचार म, उदात्तानुदात्त स्वरित केवल उतार चढ़ाव एव उनके जोड के नाम थे । इस उतार चढ़ाव म कई निश्चित प्रमाण न था । माधारण भाषा व्यवहार म कठस्वर के उतार चढ़ाव का प्रमाण नही होता । उमी प्रकार ऋग्वेद के पठन में उतार चढ़ाव प्रामाणिक न हागे । प्रत्येक मनुष्य अपने-अपने कठस्वर के स्वभाव धम के अनुसार उतार चढ़ाव करता होगा । हा, यह हा सकता है कि प्राचीनकाल से वेद मन्त्रा की शिक्षा गुरुमुख से होती थी जिसके कारण उतार चढ़ाव की मर्यादाएँ परंपरागत रूढि के बल स्थूल मान से निश्चित हो गई होगी । जैम पूजा, पाठ, जप इत्यादि की एन विनोय भूज मत्र क कानो म मरी हुई होती है और हर कोई उमी गूत्र के साथ पूजा पाठ करता रहता है, उमी प्रकार वेद मन्त्रों में कठस्वर के उतार चढ़ाव स्थूल मान से निश्चित हो गए ह ।

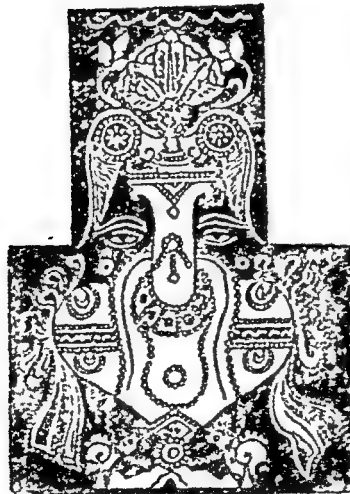
प्राचीनकाल में त्रिपि अस्तित्व म थी ही नही । उसका प्रचार होनेपर भी ब्रह्मिक ब्राह्मण जमा शब्दमाग लिख टालना बर्षों का काय था । कागज नी उस समय थे नही । लिपी हुई प्रतिपा यदि ह । तो भी वे मारे दशभर में दस पाच की अधिक न होगी । इही कारणों से सब विद्याएँ गुरुमुख से मुनकर मुखपाठ ही करनी पडती थी ।

हमारे वेद प्राचीन समय के उडे-बडे विद्वान ऋषि मुनिया के महत्वपूर्ण वाक्या के भंडार ह । इद्र, अग्नि, वायु, उषा, मरुस्वती, वरुण इत्यादि देवताया की स्तुति करते हुए उन्होंने उनके स्वभाव धम, उनसे होनेवाले काय, और हानिया का स्पष्टीकरण किया है जिससे वैज्ञानिक मशोशन का माग भी दिखार्ता देता है । केवल ब्रह्मानिक ही नही, आधिदैविक, आधिभारिक, धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक, आयुर्वेदिक इत्यादि सब शास्त्र एव काव्य, नाट्य, संगीत चित्रकलादि शिल्पकलाया का विचार भी इन

छोटे-छोटे वाक्यों में उन प्राचीन महापुरुषों ने किया है। इन्हीं वाक्यों के संग्रह को संहिता कहते हैं। ये वाक्य जिनको पढ़कर उनसे मुखपाठ कराए जाते थे। परंपरागत पठन कराते हुए उनको किसी लय में बांधना आवश्यक हुआ अथवा ऐसा कहिए कि वे वाक्य लय की जिन-जिन रचनाओं में बने उनपर विचार हुआ और वैदिक छंदों की उत्पत्ति हुई। इधर मन्त्राक्षरो की कालावधि, अर्थात् लय के साथ-साथ कठम्बर के उतार चढ़ाव पर भी विचार हुआ और उदात्तानुदात्त स्वरित के द्वारा वे वेदमंत्रों की गूँज भी निश्चित हुई। किसी पाठ को मुखोद्गत करने में लय एवं स्वरों की गूँज की आवश्यकता होती है। क्योंकि ये स्मरणशक्ति को बहुत सहायता देते हैं। लय एवं स्वर मनुष्य की स्वभावतः उपस्थित रहने के कारण उनकी सहायता होती है। साधारण अक भी पाठ करना हो तो छोटा बच्चा भी स्वभावतः कहि अथवा गुनकर कहिए स्वर एवं लय की गूँज में उसको कहता रहता है। तब वे पाठ होते हैं। वेदमंत्रों के छंद एवं स्वर रचना के मूल-तत्त्व ये ही हैं।

इस प्रकार वैदिक ऋचाओं से काव्यछंद एवं गेयच्छंद तथा स्वर रचना की उत्पत्ति हुई।

ऋग्वेद के ही मंत्र स्वरालाप में जब गाए जाते हैं तब उसे सामवेद कहते हैं। सामवेद में लगभग सब मंत्र ऋग्वेद के ही हैं। बहुत थोड़े स्वतंत्र हैं। साम का अर्थ ही गाना है। संगीत की उत्पत्ति इसीसे हुई।



कालिदास और उनका काव्य वैभव

गुर्ती सुब्रह्मण्य

(१)

पुष्पेषु चम्पल नगरीषु लङ्का ।
नदीषु गङ्गा च नृपेषु राम ॥
योषिषु रम्भा पुरुषेषु विष्णु ।
वाक्येषु माघ कविकालिदास ॥

जिम प्रकार फूला में चपा, नगरो में रक्षा, नदियो में गंगा, राजाओ में श्रीरामचन्द्र की, पुरुषों में विष्णु, वाक्यों में माघ काव्य मात्र में श्रेष्ठ हैं उन्ही प्रकार कवियों में महाकवि कालिदास का स्थान सब से ऊँचा है ।

(२)

कुछ उप पूर्व, वाराणसी नगरी में 'कालिदास-जयन्ती' मनाई गई थी । उसमें ममस्त भारतवर्ष के विद्वान् उपस्थित हुए थे । वहाँ के आयोजन में एक 'दीपदान' का भी उत्सव था । उसमें कालिदास का एक दीपस्तम्भ रखा गया था जिसके चतुर्दिक् समस्त भारत के अग्रकवियों को अपने अपने दीप प्रज्ज्वलित करने का आदेश मिला । जब सहाय उस आयोजन में भाग ले रहे थे । वह बड़ा ही मनोरम दृश्य था । उसे देखकर ऐसा प्रतीत होता था कि कालिदासकी प्रचट मूर्ति के समुक्त अग्रकविगण जुगल के समान टिमटिमा रहे हों । इसमें बड़े-बड़े कालिदास की महता का ध्यान और गौरव-सा दृश्य ही मन्त्रा है ?

कालिदास ने भारतीय साहित्य भाद्रपद की सदियों पूर्व के कविहृदय को जो उच्च उत्पत्ति, जो मधुर भावधारा, जो मनोरम प्राकृतिक चित्र, जो भाषा का प्रसादगुण, जो आगदानों का प्रवाह, जो रसों का पूरा परिचित, जो उपमाओं की उठा प्रदान की है वह अत्यन्त वहाँ प्राप्य है । क्या कविता में, क्या नाट्य में, क्या पद्य, क्या गद्य, क्या भाषा, क्या भावधारा, सभी में कालिदास की इस अमूल्य दान का कारण भारतीय साहित्य ही नहीं बल्कि संपूर्ण विश्व का साहित्य दाता-दिवा

तक ऋणी रहेगा। यह कालिदास ही के प्रभाव का फल है कि अठारहवीं शताब्दी का सबसे महान् कवि गेटे शकुंतला को आदर्श मानकर अपने फास्ट नामक महाकाव्य को सुखात बनाता है और स्वयं बड़े गर्व के साथ इस बात को स्वीकार करता है। भारतीय साहित्यकारों के लिये कालिदास केवल कवि न रहकर सतत-स्फूर्तिदायिनी शक्ति के रूप में परिणत हो गए। भवभूति और हर्ष के नाटकों की रचना कालिदास के नाट्यसाहित्य को सामने रखकर हुई थी। ऋतुसंहार की देखादेखी कई तुक्कड़ कवियों ने पङ्क्तु वर्णन किए। मेघदूत की शैली को आधार मानकर सैकड़ों दूतकाव्यों का निर्माण हुआ। यहाँ तक कि आज भी प्रियप्रवास में हरिऔध जी अपने 'पवनदूत' वाले अंश के लिये कालिदास के ऋण से वंचित नहीं हैं।

(३)

गत दो सौ वर्षों के अथक परिश्रम और अनुसंधान के पश्चात् भी आज महाकवि कालिदास का व्यक्तिगत चरित्र गाढावकार में निमग्न है। कालिदास किस शताब्दी में उत्पन्न हुए थे, उनकी प्रारंभिक शिक्षा किस प्रकार की थी, इन सब बातों का अभी तक पूर्णतया अनुसंधान नहीं हो सका है कुछ विद्वानों का मत है कि कालिदास ईसा से छठवीं शताब्दी में हुए थे जो भारतीय पुनर्जागृति का युग था। दूसरे लोग मदसौर शिलालेख के आधार पर चौथी शताब्दी में उनका समय निश्चित करते हैं। भारतीय संस्कृति के परिपोषक विद्वानों की यह निश्चित धारणा है कि कालिदास प्रथम शताब्दी में हुए थे और विक्रम की सभा को सुशोभित करते थे। संभव है कि कुछ दिनों बाद शेक्सपियर के समान कालिदास के अस्तित्व के संबंध में भी संदेह होने लगे। उनके जन्मस्थान तथा जाति के संबंध में भी काफी विवाद है। 'कालिदास' नामकरण से ही कुछ विद्वानों की धारणा है कि वे काली के दास होने के कारण बगाली रहे होंगे। अलका और हिमालय के वर्णन पढ़कर कई विद्वान् उन्हें कश्मीर देशस्थ कहते हैं। दूसरे विद्वान् उनको उज्जैन निवासी मानते हैं। उनकी शिक्षा और अध्ययन के संबंध में किंवदंती प्रसिद्ध है कि वे पढ़ेलिखे विलकुल नहीं थे। निरक्षर भट्टाचार्य थे। यह केवल सरस्वती का प्रसाद था जिसके कारण उनको सारी विद्याएँ अकस्मात् प्राप्त हुईं। अस्तु

कालिदास के वैयक्तिक जीवन के संबंध में कम सामग्री उपलब्ध है। जो है। उसमें भी विवादास्पद होने के कारण हमें विवश होकर कालिदास का चित्रण उनके काव्य-वैभव को लेकर करना होगा। कालिदास की मृत्यु हुए लगभग पंद्रह सौ वर्ष व्यतीत हुए होंगे। पर महाकवि कालिदास आज भी अमर हैं और सदा रहेंगे। ज्यो-ज्यो उनके इह लौकिक नश्वर शरीर के संबंध में विवाद उत्पन्न होते रहेंगे त्यों-त्यों उनका काव्य शरीर अत्यधिक उन्नति और अमरत्व की ओर अग्रसर होता जायगा। महाकवि का जीवन उसके काव्य में अतर्हित रहता है। कालिदास का चित्रण

१ मैक्समूलर, हरप्रसाद शास्त्री आदि।

२ पाठक, कीथ आदि।

३ आप्टे, एस० के० राय०, सी० वी० वैद्य आदि।

४ पं० लक्ष्मीधर कल्ला।

५. पं० हरप्रसाद शास्त्री और

उनकी रचनाओं में अवलोकन में ही मग्न है। हमारे सामने यह प्रश्न है कि उनमें कौन-कौन से ऐसे गुण थे जिनके कारण उनका प्रभाव चिरस्थायी रहा है। हमें उनके साहित्य भांडागार में उन विद्वत्वापी गुणों की गोज बग्नी हैं जिनके कारण उनकी रचना उत्तरोत्तर द्विगुणित होती रही है।

(१)

कालिदास के काव्यसंभव के मूलधारों के जो उपकरण हैं उनकी ओर यदि हम ध्यान दें तो हम उनके साहित्य का देखकर अत्यंत आश्चर्य होगा। शब्द और दृश्यभाव, प्रबंध और मुक्तता में प्रकार की रचना कालिदास ने की है। ऋतुसंहार कवि का स्फुट मुक्तता काव्य है। मेषदूत खड्गनाथ है। कुमारसंभव और रघुवंश महाकाव्य हैं। विजयोत्थान, मालविकाग्निमित्र और शकुंतला नाटक हैं। ये सात कवि की प्रामाणिक कृतियाँ हैं। इन्हीं को लेकर कवि का स्थापन करना है।

(५)

महाराजा का ध्यान विद्वत्साहित्य में मग्न है उँचा रहा है और रहता है। अथवा कवि की अपेक्षा यह कवि की अमर कृति समझी जाती है। महाराज कई सगर्भ से हाता है। इसमें एक नायक हाता है जो देवता हो, उच्च कुल का हो या धीरादात गुणों से युक्त क्षत्रिय हो। अथवा एक ही वंश के कई राजा हो सकते हैं। शृंगार, वीर या गान में एक प्रधान रस हाता है। कालिदास ने दोनों प्रकार के महाकाव्य लिखे हैं। कुमारसंभव प्रथम प्रकार का है जिसमें शिव और पार्वती का विवाह, कुमार की उत्पत्ति और उसके द्वारा तात्कालिक वध की रोकक बचा उसे मुदर डग में नहीं गई है।

पर कवि की अभिरक्षा इस प्रकार की रचना में संतुष्ट न हुई। उसने जगत् के माता पिता शक्र और पार्वती जी की रति-नीडा कुमारसंभव के आठव मग में दिखलाकर घाग पाप दिया था। उसकी सम्मति तभी मायन हो सकती थी जब कि उसकी धारणा में कोई विशेषता होती। छोट-छोटे कथानकों का लेकर विद्वत् साहित्य में अमर्य महाराजा की रचना हुई है। प्रौढ़ कालिदास को कथानकही कृत्रिम आवरण से अपने एक महान् कृति का ढकाना था। उसे महाकाव्य को वास्तव में एक महाकाव्य बनाना था। उसने महाकाव्य के अनुकूल एक छोटा-सा सुतगठित कथानक न लेकर रघुवंश का पूरा चरित्र लिया और सग्न वगना से भरकर उसमें राक्षसता ला दी। विद्वत्साहित्य में 'देवनीक' या 'रचना प्रणाली' की दृष्टि से यह महाराज अपने दबकर का एक ही है।

कवि विनम्र हानर कहता है कि "म मद किंतु कविता का प्राचीन होने के कारण उपहासास्पद होऊँगा, क्योंकि मेरी रचना उसी प्रकार है जिस प्रकार एक बीना कैंचे पेड़ से फल तोड़ने की दृष्टि करना है। महाकाव्य के पूर्व में इस प्रकार की विनम्रता ही पूर्ण सफलता का द्योतक है।

कुमारसंभव के निर्माण के पश्चात् रघुवंश की रचना में कवि की वह रक्षा थी जो नदी में हानर समुद्र में जानेवाले नाविक की होती है। जहाँ कुमारसंभव में कवि एक कथानक का रक्षक उभीका मुचाह रस से मजाकर हमारे सामने रखता है वहाँ रघुवंश में वह कई कथानक, कई वगना,

कई चरित्रों का भांडार खोल देता है। मेघदूत की रचना में कवि ने अलकापुरी, पर्वत, नदी, महल, तालाब, वृक्ष आदि के वर्णनों में कुशलता प्राप्त की थी। ऋतुसंहार में ऋतुओं के वर्णन का चमत्कार दिखलाया, कुमारसंभव में एक कथानक को लेकर उसका सुंदर ढंग से वर्णन किया। रघुवंश में कथानकों^१ और वर्णनों^२ दोनों का सुंदर संमिश्रण और बाहुल्य है।

(६)

महाकाव्यों के समान्दृश्यकव्यों की रचना प्रणाली में कवि ने नूतनता ला दी है। मालविकाग्निमित्र में अग्निमित्र और मालविका की प्रेम कथा का वर्णन है। दोनों इसी लोक के प्राणी हैं और दोनों का प्रेम भी इहलौकिक है। इस प्रेम में दैवी हस्तक्षेप के लिये कोई स्थान भी नहीं है। राजा की दूसरी राजमहिषी धारिणी और इरावती प्रेम में बाधा डालने के लिये काफी है।

विक्रमोर्वशीय में कवि ने विक्रम और उर्वशी नाम की अप्सरा का प्रेम दिखलाया। विक्रम इस लोक का राजा है और उर्वशी स्वर्गलोक की अप्सरा है। दोनों का प्रेम, आकर्षण और अंत में विवाह हो जाना है। इसमें मर्त्य और दैवी व्यक्तियों का इसी लोक में समिलन होता है।

अभिज्ञान-शाकुंतल में राजा दुष्यंत और शकुंतला दोनों इसी लोक के निवासी होते हुए भी विभिन्न वातावरण में पले हैं। दोनों का प्रेम भी लौकिकता से आरंभ होता है और अंत में अलौकिक हो जाना है। यही कलाकार की महत्ता है। मातलि महर्षि के आश्रम में दुष्यंत का, इंद्र के शत्रु को मारकर लौटते हुए, शकुंतला के साथ संमेलन होना क्या ही उक्त लौकिक प्रसंग है ! महाकवि गेटे ने ठीक ही कहा है कि यदि कहीं पृथ्वी और स्वर्ग का संमेलन जिसे देखना हो तो वह शकुंतला अवश्य पड़े।

ऐसा प्रतीत होना है कि कालिदास उत्कृष्ट महाकाव्य और उत्कृष्ट नाटक के निर्माण के लिये और उसमें सार्वभौमता लाने के लिये निरंतर अभ्यास करते रहे और अंत में जाकर उन्हें सफलता मिली रघुवंश और शकुंतला में हमें उसमें टेक्नीक का पूर्ण परिपाक मिलता है जिसके निर्माण में कवि को वर्षों बीत गए और जिसका प्रयोग वह डरते डरते अत्यंत विनम्रतापूर्वक करता है।

(७)

टेक्नीक के पश्चात् यदि हम चरित्र-चित्रण को लें तो हमें कालिदास के चरित्रों की विभिन्नता देखकर कम आश्चर्य न होगा। शेक्सपियर इसी विभिन्न चरित्र-निर्माण के लिये समस्त यूरोप में पूजा जाता है। कालिदास किसी तरह इस विषय में शेक्सपियर से कम नहीं हैं। कालिदास की चरित्र-मृष्टि में नरपति, राजमहिषी, मुनि-योगी, गुरुपुत्र, देवता, विदूषक कञ्चुकी, देवकन्या, अप्सरा सारथि, योद्धा, मछुआ, गायनाचार्य सभी के लिये स्थान है। इनमें से प्रत्येक वर्ग के भी अतर्गत प्रत्येक व्यक्ति के अपने विशेष गुण हैं जिनकी समता औरों से नहीं की जा सकती। राजा अग्निमित्र

१. दिलीप और सिंह की कथा, रघु और विश्वामित्र की कथा, रामायण की कथा, लवकुश की कथा इत्यादि।

२. रघुवंशियों का वर्णन, समुद्र वर्णन, पर्वत वर्णन, संगम का वर्णन इत्यादि।

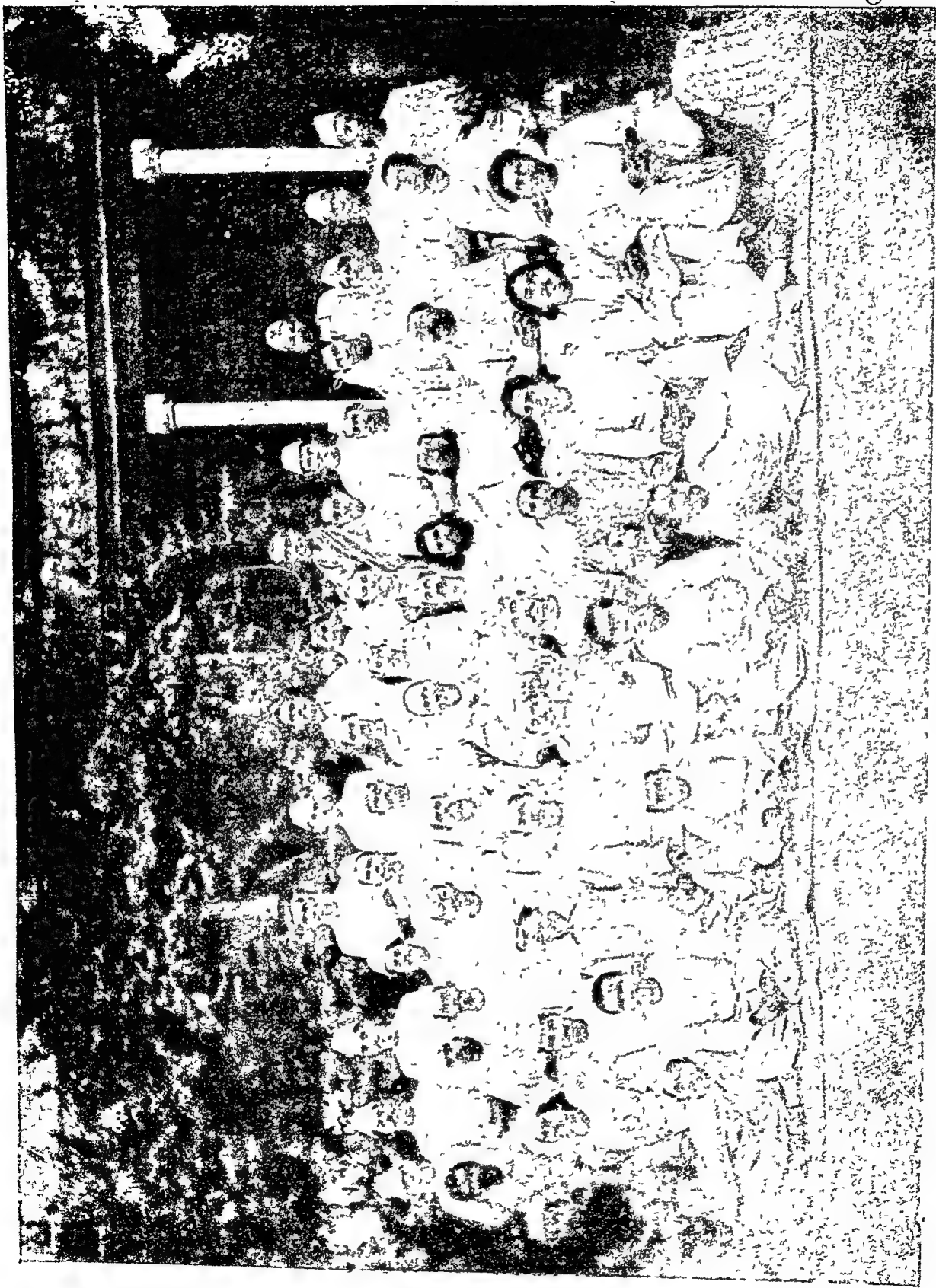
वीरादात नायक है और मालविका स प्रेम रखते हुए भी सदा अपनी अथ राजमहिषिया का ध्यान रखते हैं। राजा विरम धीर शक्ति नायक है। वे उबगी के प्रेम में इनने प्रसन्न हो जाते हैं कि न मालूम क्या खाकर करने लगते हैं। राजा दुष्यंत आश्वेदप्रिय वितु प्रेमोन्मत्त है। रघुजग मता विभिन्न प्रकार के राजाओं की मांगों पर नगदी पर दी गई है। रघुजग के प्रथम मर्ग में स्वयं कवि का कथन है कि गजय से निषकादि सम्बारों में गुरु, फल की मिष्टिपयत कम को करने बाल, मगुद्र पयत पथवी का नामन करनेवाले स्वग तनय के भागवाले, विधिपूर्वक अग्नि में आहुति देनेवाले, इच्छानुसार याचकों का समान करनेवाले, अपराध के अनुसार दंड देनेवाले, उचित समयपर सावधान रहनेवाले, मत्स्या को दान देने के लिये धन को इच्छा करनेवाले, यदा लिए के विजय चाहनेवाले, सतान में अथ विवाह करनेवाले, वाग्वचन में विद्या सीखनेवाले, युवावस्था में योग की अभिगता रखनेवाले, वृद्धावस्था में मुनियों के समान जीवन व्यतीत करनेवाले, अन्त में योग स गरीर त्याग करनेवाले, रघुवर्गियों के वग का वणन करने लिये मुक्त उन्हें रघुवर्षियों के यशोगातकी प्रसिद्धि के भवगने प्रेरित किया है। यद्यपि मेरी वाणीका वैभव, मेरी काव्य रचना-श्रमता स्वल्प ही है श्लेष की तरह दूधरा के लिये जीनेवाले, रघु के समान दानशील, अज के समान सुदूर, दान्य के समान दंडरानी, जीर राम के समान सवगुणसंपन्न नपति, कालिदाम-राव्यको छोड़कर कहा एकत्र मिलेंगे पावना और सीता के समान पतिव्रता पत्नी, शकुन्ता की तरह सुदूर अबाध प्रकृतिपुत्री, धार्मिणी के सदृश दक्षिण्ययुक्ता राजमहिषी, मुदभिणा के समान मेवापरा नारी, कालिदाम के राव्य भांडागार में ही प्राप्त हो सकती है।

कालिदाम ने केवल वर्णा का वणन नहीं किया बरन् प्रत्येक वर्ग के अलग-अलग अपवादा का भी उल्लेख किया है। कल्व, मारीच, दुर्वासा, नारद, वशिष्ठ, विश्वामित्र वाल्मीकि, सभी वीतराग हैं। पर मज में अलग है। कण्व कुलपति है, मारीच योगी है, दुर्वासा क्रोध की मूर्ति है। नारद गुरुधी है वशिष्ठ शांतिप्रिय है, विश्वामित्र राजपति है, वाल्मीकि आश्रमवासी है। मुनिवर्ग के होने हुए भी मज में अलग-अलग विशेषताएँ हैं। ताग्रापुर के समान बरगाली अमुग, इगवती के समान ईष्यान् रमणी, गणदाम के समान गायनाचाय, भरत (सबदमन्) के समान वीर बालक कालिदाम की सृष्टि का छोड़कर और कहाँ मिलेंगे। कालिदाम की चरित्र सृष्टि में सभी वर्ग के और सभी जाति के लोग हैं।

(८)

यह तो हुई मानव-समाज के चरित्र चित्रण की कथा। पर कालिदाम की कला मानव-समाज के चरित्र चित्रण तक सीमित न रही। वह प्रकृति वणन की ओर अग्रसर हुई। प्रकृति का वर्णन कविता ने दो प्रकार से किया है। एक तो प्रकृति का वर्णन प्रसंगवशात् किया जाता है, जैसे वाल्मीकि ने विक्रिधावाट में गुरु ऋतु का वर्णन किया है। दूसरे प्रकृति का वर्णन प्रकृति-वर्णन की दृष्टि से ही किया जाता है। कालिदाम में दोनों प्रकार के वर्णन मिलते हैं। भारतीय साहित्य में दूसरे प्रकार के प्रकृति वर्णन का मूलमोत कालिदास को ही बहना पड़ेगा।

ऋतुसंहार और मेघदूत की रचना प्रकृति-वर्णन की दृष्टि से ही हुई है। ऋतुसंहार का प्रारम्भिक दृग्व ही शीघ्रऋतु का वसा भूमिमान् चित्र मामने लाकर खड़ा कर देता है। "हृ प्रिये, शीघ्रऋतु आ गई है जिसमें कि मूय बड़ा ही प्रचंड रहता है, सदा चद्रमा की अभिगता (गीनलता के लिये) रहती है, अतः नित्य स्नान से कम हो चला है। सायबाल बड़ा ही रमणीय प्रतीत होता



श्रीसंपूर्णानंद जी काशी विद्यापीठ के विद्यापीठ परिवार में सन् १९२६

हैं और कामदेव का प्रभाव घात हो चुका है।" एतद्विचारं जिस प्रकार अपनी तूटिका से चित्र का चित्रित करता है उसी प्रकार श्रीरामकृत का उठा हो मुद्रा चित्र मीचा गया है। वाल्मीकि ने श्रीराम, वषा, शरद, हस्त, शिशिर और योद्धा ऋतुगण वसन—पद्मन्तु का वषण प्रिया को मनाधित कर उठ सुदर दृग से किया है।

मधुत में प्रकृति-वर्णन के माय-माय एत और विगपना है। एक यम का अपने अधिपति में प्रसन्न होने से अरुणा से एक वष के शिपे मृग-गण जाने का दृष्ट मिलता है। वह राम-गिरि पवतपर एक आश्रम बनाकर रहने लगता है। वह अपनी स्त्री के वियोग से दुःखी होकर मेघ से अपना संदेश देने जाने के शिपे प्रायना करता है। यही इसकी कथा है। यही तब प्रकृति के जड तथा मृग रूप को देखना नहीं चाहता वह उससे महानुभूति की अपेक्षा करता है। प्रकृति केवल जड नहीं है वह चेतन भी है। ज्ञान और पीडिता के लिये वह गणनायक है। हमें स्मरण करना चाहिए कि गिरामन्त्रज को विनिष्ठा परत पर प्रियावियोग से इसी मेघ से दुःखित कर दिया था। वाल्मीकि ने उसके कष्टदायक स्वरूप को हमारे सामने रखा था पर वाल्मीकि उससे महानुभूति प्रदायक स्वरूप को सामने रखा है।

कुमारसम्भव के प्रथम मग के प्रारम्भ में ही हिमालय का वर्णन माला दृश्या में किया गया है। रघुवर्ग में प्रकृति-वर्णन के कई प्रसंग हैं। पंचम मग में प्रातःकाल जब उदीजन अज को जगाना चाहते हैं तब प्रभात का वर्णन, उठा ही मुद्रा किया गया है। रघुवर्ग का त्रयोदश मग भी प्रकृति-वर्णन के लिये प्रसिद्ध है ही। मधुद्र, गंगा-यमुना का मगम, चित्ररूट आदि के वर्णन, विनोद उत्कृष्टनीय हैं।

वाल्मीकि की कथा ज्यादा-ज्यादा उत्तरांचल उद्दिष्ट का प्राप्त होती गई तथा-तथा प्रथम प्रकार का प्रकृति-वर्णन अधिकाधिक पाया जाने लगा। गाकुतल के छठे अंक में राजा के दुःख से दुःखी होकर प्रकृति ने अपने मातृ त्याग दिए थे। "आम्रमन्त्री मेँ कने का लगना बंद हो गया, कुम्भ की कली पतपते न पाई, गीतकाल जानेपर भी कामदेव ने डर के, मारे अपने सख्त से वषण नहीं निकाले।" १ विरमोवर्णीय में राजा विरम, मधूर, कोकिल, हंस चन्द्रकाव, भ्रमर, गज, पवन, नदी और कुरग, मय में अपनी प्रेयसी के मन्त्र में पूछता हुआ उनकी महानुभूति को प्राप्त करता है।"

वाल्मीकि ने प्रकृति-वर्णन में किसी को नहीं छोड़ा। पवन, ऋतु, नदी, तालाव, दिन, प्रातःकाल, मध्याह्न, मायरात्र, रात्रि मन्त्र का वर्णन किया और जिसका भी वर्णन किया उसका एक चित्र, सफल कलाकार के समान सामने खींच दिया है।

(९)

उपर्युक्त काव्य-सम्भव के दिग्दर्शन में जो माराग निकलता है वह है वाल्मीकि का जीवन दर्शन। वाल्मीकि का जीवन-दर्शन क्या था? कहा जाता है कि वाल्मीकि ने अपनी रचनाओं में

१ विरमोवर्णीय अंक ४, पंक्ति ११।

२ मातृविक्रान्तिमित्र अंक २, पंक्ति १०।

३ गाकुतल अंक ३, पंक्ति २५।

श्रृंगार को अत्यधिक स्थान दिया है। इससे क्या यह निष्कर्ष निकलता है कि कालिदास का उद्देश्य यही था कि मनुष्य के जीवन का लक्ष्य खाना-पीना, सुख से रहना और मर जाना है।

डा० विटेडेल कीथ महोदय लिखते हैं^१—“कालिदास की कृति सुंदर होनेपर भी उसमें जीवन और नियति के ऊँचे विषयोपर प्रकाश नहीं डाला गया है। ... गेटे और विलियम जोन्स की प्रशंसा मान्य अवश्य है, पर हमें इस बात को न भूल जाना चाहिए कि उसका दर्शन ब्राह्मण धर्म से आवद्ध है उसके विचार में मनुष्य नियति से शासित होता है जो उसके कर्मों के परिणाम है। पर उसे संसार एक दुःख का समुद्र है—इस बात का आभास न था, न उसे जनता की भयंकर दशा से सहानुभूति थी, न वह अन्याय को समझ सकता था।”

कीथ साहब का यह कथन कि कालिदास का दर्शन बहुत सकीर्ण था हमें ठीक नहीं मालूम होता। माना कि कालिदास ब्राह्मण धर्म के अनुयायी थे। पर उस समय के ब्राह्मणधर्म के समान आज भी कोई व्यापक धर्म नहीं है। ‘जन्मना जायते शूद्र.’ संस्काराद्विज उच्यते—जन्म से प्रत्येक पुरुष शूद्र होता है और संस्कार से ब्राह्मण कहलाता है। इससे बढ़कर व्यापक कौन-सा धर्म होगा। संस्कार चाहे पूर्व जन्म के हो या इस जन्म के। कारण और फल—संस्कार और उनके फल—दोनों का सबब तो आदिकाल से चला आ रहा है।

अब रही बात जनता के दुःख के साथ सहानुभूति प्रदर्शन आक्षेप की। कालिदास कवि थे, इतिहासकार नहीं। कालिदास का कथन था कि भाग्य या दैवी शक्ति के प्रभाव से बड़े-बड़े देवता और राजर्षि तक बचे नहीं हैं तब हम ऐसे लोगों की क्या गिनती है। भगवान् शंकर के नेत्र की ज्वाला से कामदेव भस्म हो गया, दुर्वासा के शाप से शकुंतला को कष्ट झेलने पड़े, और भाग्य का ही खेल था जिसके कारण श्रीरामचंद्रजी को चौदह वर्ष का वनवास सहना पड़ा। सीताजी को दूसरे वनवास की तैयारी करनी पड़ी। अज की स्त्री की मृत्यु जब नारद की माला के पड़ने से हो जाती है तब अज उस दुःख में प्रजापालन के आदर्श को सामने रखकर अपने शरीर को जला नहीं देता। इसका निष्कर्ष यही निकलता है कि संसार में कर्तव्य का महत्व सब से ऊँचा है। मनुष्य जीवन में यदि कहीं संतोष लभ्य है तो वह कर्तव्यपालन में है। यदि वह दुःख के भार से आक्रांत होता है तो उसके जीने के लिये कोई जगह न रहेगी। क्या जीवनदर्शन के लिये कालिदास की यह बहुत बड़ी देन नहीं है ?

(१०)

अब हम लेख के उस सोपानपर आते हैं जिसमें कालिदास के कवित्व का निष्कर्ष स्पष्ट प्रकट होता है।

मस्तिष्क और हृदय के विकास की चरम सीमा में ही कवित्व की पराकाष्ठा है। जिसमें दोनों का संतुलित समिश्रण हो उससे बढ़कर संसार में कौनसा महाकवि हो सकता है। मस्तिष्क का चरम विकास उच्च कल्पना में है और हृदय का चरम विकास हृदयोद्गारों की प्रबलता में। कालिदास

म दोना का मरु ममियम ह । रघुवरा के त्रयोदश मग में भगा-यमुना के मगम वनन म मस्तिक
के त्रिवास की पगगण्डा है । कवि का कथन है —

“श्री रामचन्द्रजी श्री सीताजी को मगोपित करके कहत है कि “ह प्रिये, यमुना की लहर
म मित्रिन गगा के तरंगा को देखो जो रही इद्र नीलमणिषो म सुषी हुई मोती की गडीवे ममान
ह वहीं नील कमला मे युक्त ध्वेतपद्मा के ममान है, वहीं काये हमी मे मिली हुई मानमरावर के
न्यत हमा की पविन मी ह, वहीं मफद चदन मे मित्रे हुए पात्रे अगर के मदग है, वहीं कागी छाया
से युक्त चद्रमा की म्यच्छ प्रभाव मदग ह । वहीं मग्द क्रनु व मफेद वादग के ममान है जिसके
अतगन् नीगय । स्पष्ट पगिलिन हान् है, और कहा काये मरी मे लिपटे हुए मफेद भम्म के
मगमग म अजिन श्री मरु के मरीर के मदग है ।”

यहा उरमाया की लड़ी लगा दी गई ह । एष के माद दूसरी उरमा ऐसी प्रतीत हाती ह
माना रम्यता मी वासुदान में बैठकर कविनाम्पी पसी स्वा में विहार करने जा रहा हा ।

हृदय व भावनाओं का मनुतग नाट्य के उन चार इशको में मिलना है जिसमें
महर्षि कृष्ण मनुतग की त्रिदार् के अवसरपर अपने हृदयोदगाग का व्यक्त करते है । कालिदास
के मतानुसार जब एक तस्वी के हृदय को पुत्री का ममुगल जाना इनका पीडा देता है तो मृहस्थ
का मया हाज होता हागा । उस इशके चतुष्टय म कालिदास की भाषा भावों की अनुचरी होकर
हृदयोदगाग के क्षम म विवरण करने गयी ।

क्या नापा का प्रवाह, क्या भावनाओं की अभिव्यक्ति क्या हृदयोद्गार की मामिकता प्रत्यक्ष
क्षेत्र में कालिदास का काय वभव इतना प्रगम्य है कि उन का स्थान केवल भाग्यवय के महाकविता
म ही मरुचक नहीं है वगन् ममार व महाकविता की श्रेणी में भी किसी मे पीछे नहीं है ।



धर्म और दर्शन

शुक्रदेव चौबे

धार्मिक अनुभवों में दार्शनिक मीमांसा की भी कोई संभावना है यह धर्म के दर्शन के अध्येता के समुख प्राथमिक प्रश्न उपस्थित होता है। दार्शनिक अनुसंधान न तो अनुभव की प्रसूति करता है और न उसके अभाव का ही निर्देश करता है। उसे तो जीवन किंवा अनुभव की स्थिति मूलतः अपेक्षित है क्योंकि दार्शनिक मीमांसा तो अनुभव का ही युक्ति संगत विश्लेषण है। इसप्रकार दार्शनिक का कार्य अनुभव-विशेष द्वारा व्यक्त नियमों और सिद्धांतों का सम्यक् स्पष्टीकरण है। ऐसा करने में वह अनुभव-मात्र का विश्लेषण और उसमें सन्निहित सिद्धांतों का स्पष्टीकरण कर देता है। निस्संदेह इस व्यापार में उसे अनुभव के विषय में मूल्यांकन करना पड़ता है। यहीपर विचार-कार्य की उपयोगिता और आवश्यकता का प्रश्न उठता है और यह निश्चित किया जाता है कि सत्यासत्य में क्या भेद है, शिव एवं अशिव में क्या अंतर है। इस मूल्यांकन में तर्क-बुद्धि अपने समक्ष एक ऐसा निकष अथवा मापदंड स्थिर कर लेती है जिसके आधार पर मूल्यांकन होता है एवं अनुभवों की एक क्रमिक परंपरा बन जाती है। यह प्रणाली मूलतः मानसिक नहीं, तार्किक है; और यदि तर्क-बुद्धि से प्राप्त (संमत) विश्लेषण किंवा मूल्यांकन का महत्व हम न स्वीकार करें तो धर्मक्षेत्र में अथवा अनुभव के किसी क्षेत्र में दार्शनिक मीमांसा की चर्चा असंगत हो जायगी। तर्क-बुद्धि की क्षमता में संदेह करनेवाला व्यक्ति बड़ा द्रष्टा भले ही हो किंतु वह दार्शनिक नहीं हो सकता।

यहाँ जो दृष्टिकोण लिया गया है वह इतना स्पष्ट है कि सामान्यतः इसका निरूपण अनावश्यक प्रतीत होगा। किंतु दर्शन साहित्य का इतिहास बहुत अंशों में प्रायः तर्कबुद्धि और अनुभव के बीच विरोध की मीमांसा का इतिहास रहा है। सच तो यह है कि तर्कवाद और अनुभववाद में प्रातिभासिक विरोध के कारण धर्मगत क्षेत्रों में दार्शनिक मीमांसा की चर्चा अनर्गल हो जाती है। प्राच्य दार्शनिक प्रणाली एवं पाश्चात्य दार्शनिक विचार धाराओं को देखने से यह बात और स्पष्ट हो जाती है। बड़े-बड़े दार्शनिक और धर्मविद् भी इस विरोध बुद्धि से अछूते नहीं रहे हैं। अतएव धर्मशास्त्र (फिलास्फी आफ रिलीजन) के अध्येता के लिये इस विरोध का निराकरण आवश्यक हो जाता है और जबतक इस विरोध का मूल कारण वह व्यामोह जो द्वैतमात्र का आधार है दूर नहीं होता तबतक हमें यथार्थ की झाँकी भी नहीं प्राप्त हो सकती चाहे हम उसे मुंदर और आनंद-

मन ममधन्य रिता भी लागयिन ह। उठें। अएव धमगाम्य की मगति के विरुद्ध आपत्तियां ता नामना वरना हो हैं। ये आपत्तियां तीन दिशाओं में उद्भूत होती हैं। प्रथमतः ऐसे जगत् की आर म जो वय का जरीफय मानन ह, दूसरे रहस्यवादियों की आर से। धम और धमगाम्य ता जतर ता स्पष्ट हैं। एर एव घटना ता निर्देश करता है जार दूसरा उम घटना के आधारपूत मिद्वाना ता विरूपण एव मन्धरावन करता ह। यदि समार ते रहस्य-माधन। ते अनुमता एर दृष्टि डागी जाय तो दिशाए घटना है कि चाह उनमें दगावत् परपरा और वगनाउ मयधी तितने भी आर वय भी जतर क्या न ह। उनकी 'जानिया (वाणी) एर मिद्विया म एव औतगिग गाम्य ह जिममें हम वमजत ह। जाने ह और जो इस ज्ञान की और मनेन करने हैं, नि धम न ता कुछ मिद्वाना का स्वीकरण है और न रजियो जिवा पूजाविधिया या अनुसरण। यद्यपि इन मय ता समार की विभिन्न धम परपराजों में महत्वपूर्ण स्थान रहा है और इसके द्वारा तारको तो प्रारभित अवस्था म प्रणना जार साहाय्य प्राप्त होता रहा है। धम ता जीवन-मयधी एर जीवन व्यापी अनुभव ह— यथाय के स्वभाव का ज्ञान और उमरा अनुभव। प्रत्यक्ष ज्ञान की भाति वह बिना रिनी माध्यम के सीधा प्राप्त होता है और इसीज्ये हिंदू धमशास्त्र मे उमे स्वत मिद्व माना जाता है जवनर नि वह रिनी अपर घटना (अनुभव) के द्वारा साधिन न जे।

आज विज्ञान की अभिवृद्धि ने मानव प्राणी के ममन जपती अनेर देनीय मिद्विया के द्वारा जा चकाचाय उपस्थित कर दी है और उम विमूढ़ता के पन्थवरूप उमकी अज्ञात मन स्थिति, मनो-गति आर मनादगा के जारण रहस्यमय अनुभवों में विज्ञानीय वाता वा जा समावेश ममय है। गया है उमने जारण स्वन मिद्वि अनुभूतियों का मन्त्र कम हो गया है। अज्ञात मन की प्रतिश्रियाएँ चतन-व्यापार की विभिन्न पुनारा के साथ उम नरह ममिश्रित भित्री हैं कि मय ता असय मे वास्त-विज का मिथ्या स जीर अँक दा नीच से पृथक्करण असभव-मा ह। गया है। हमें प्रत्यक्ष सागान् उ ज्ञान की जा प्रतीति होती है उमे मय माक्षान के रूप में स्वत मिद्व मानवर स्वीकार नही किया सकता। वही भावना मात्र की त्रदीपर मय आर मगति का वजिदान न हो जाय इस हेतु यह देखना चाहिए कि हमारे अनुभव में किवा तज्जनिन पान में वही किसी प्रकार की गुट की ममा-वना तो नहीं थी। यह मभावना धमगत रहस्यपूर्ण अनुभूतिया के मयध में अधिक हो जाती है स्पेकि ऐसी दगा म दव सागान की आनद भावना ही हमारे लिए जावरण और निम्न काटि की सागाय घटनाजो त ज्ये अगुठन उन जायगी। मनाविस्तेषण क प्रमिद प्रवत* 'फायट ने इस प्रसंग में बडा चुमन हुआ एरिहाम दिया है। उमने कहा है कि ऐसी स्थिति में साधका के मयध उनर ज्ञान मन धेय म म बोटे एरिद्विज ग्रथि उमी प्रकार प्रस्फुटित हो जाती है जरे उच्चे अपने मन की वाँने वाहा जगत म दमने लग जाते ह। धमगत अनुभूतिया के क्षेत्र में इस प्रकार की अनीप्तिन मभावना अपमाटन जधिय मभव होती है। अतएव तकवृद्धि के ज्ये यहाँ मय मे आनश्यव जिया-धेय है।

मामामा वृद्धि की आवश्यकता के साथ-साथ उमकी महिमा भी प्रतिपादित हो जाती है। धमक्षेत्र में प्रयुक्त दृष्टिकोण एक मन स्थिति है न कि केवल भावमयी स्फुरण किवा वल्यनागत आन-न्दस्थिति। वह तो है हमारी आत्मा, हमारे मन्चे और पुजीभूत व्यक्तित्व की केंद्रीय सत्ता यथाय के ममन उमक मानात् से उद्भूत मपूण उमग, मयकुछ 'योछावर करनी हुई प्रतिश्रिया। व्यक्ति

और यथार्थ के बीच किसी माध्यम के व्यवहन होने की चर्चा करना ही असंगत कल्पना है। यह सत्य है कि व्यक्ति की यह दशा असाधारण है और इसी हेतु सत्यासत्य के विवेक के लिये इस दशा का परीक्षण आवश्यक है। इस परीक्षण कार्य के लिये तर्क-बुद्धि का माध्यम आवश्यक हो जाता है। स्पष्टतः धर्म और धर्मशास्त्र के दृष्टिकोणों की भिन्नता भी स्थापित हो जाती है। यह भेद मौलिक है और धर्मशास्त्र के अध्येता का दृष्टिकोण यह परीक्षण वाला दृष्टिकोण है। इस विमर्श से यह बात सिद्ध हो जायगी कि जागरूक प्राणी को अपनी भक्ति श्रद्धा और विश्वास में समालोचक बुद्धि को समाविष्ट रखना चाहिए।

धर्म और धर्मशास्त्र के भेद के स्पष्टीकरण के बाद धर्मशास्त्र की उपादेयता प्रतिपादित हो जानेपर धर्मशास्त्र की विरोधी धाराओं का विश्लेषण एवं निराकरण शेष रह जाता है। ऊपर कहा जा चुका है कि विरोध के तीन उद्गम हैं। प्रथम विरोधी धर्म के अपौरुषेय होने के सिद्धांत की शरण लेते हैं। उनका कहना है कि धर्मतत्त्व स्वयं भगवान् द्वारा प्रतिपादित होते हैं। अतएव उसके विषय में सशयात्मिका बुद्धि के लिये न कोई गुजाड़न है और न कर्तव्य है। ऊपरी तौरपर यह दुर्ग अभेद्य प्रतीत होता है, क्योंकि पूर्वपक्ष की प्रतिज्ञा ही के अनुसार वाणी और बुद्धिपर ताला लग जाता है। किंतु यह दुर्ग परीक्षण के समक्ष नहीं टिक सकता। ससार के विभिन्न धर्मों की आस्थाएँ किंवा आधार (और ये सब अपौरुषेय सवाद रहते हैं) परस्पर विरुद्ध पाए जाते हैं। फिर तो परीक्षण-बुद्धि का कार्यक्षेत्र प्रशस्त हो जाता है और धर्मशास्त्र की उपादेयता के सवध में दो मत नहीं हो सकते।

जब द्रष्टा (ऋषि) देवत्वसिद्धि में अपने को (अपनी सत्ता को) खो बैठा है तब उसका स्वानंद-स्थिति-विषयक जो वाक्-प्रस्फुटन हो पड़ता है वही धर्म के इस अपौरुषेयत्व का आधार होता है। अनंत-सत्य-संबंधी यह अनुभूति जहाँ ऋषि के स्वयं अपने आनन्त्य की बोधिका है वही वह व्यवहारिक सीमाओं से परिवद्ध वाणी का आश्रय लेती है जब महात्मा भव-सागर के अन्य प्राणियों के कल्याण के लिये उन्हें अपनी अनुभूति की कोड़ में प्रश्रय देना चाहता है। भाषा की सकेतात्मक कोटियाँ ही ये सीमाएँ बन जाती हैं। यहाँ विचारणीय बात यह है कि विभिन्न देशों के विभिन्न द्रष्टाओं ने एक ही सत्य के विषय में विभिन्न प्रकार के संकेतों का प्रयोग किया है। एक तो द्रष्टा स्वयं अपने मनोविकारों के अनुसार ही संकेतों का प्रयोग करेगा, दूसरे उसके श्रोता अपनी-अपनी मन शक्ति के आधारपर उन संकेतों का अर्थ समझने का प्रयत्न करेंगे। इस प्रकार किसी एक सर्वमान्य मापदंड के अभाव में वचनारण्य से त्राण देने के निमित्त बुद्धि और मीमांसा की आवश्यकता प्रायः स्वतः सिद्ध हो जाती है। व्यक्ति की मन शक्ति सांस्कृतिक परंपरा और सामाजिक वातावरण के उस अंश से पैदा होती है जिसे वह अपना लिए रहता है और उसे अपने अनुभव की बात कहने के लिये जिन संकेतों का आश्रय लेना पड़ता है उनका श्रोता अपनी मन शक्ति के अनुसार अर्थ लगाता है। जो कुछ “वचनामृत” में महात्माओं से प्राप्त होता है उस पर हमारी मानसिक स्थिति का मुलम्मा अवश्य लग जाया करता है। गोस्वामी तुलसीदास ने कहा है—“जाकी रही भावना जैसी। हरिमूरति देखी तिन तैसी।” स्वयं भगवान् ने गीता में घोषणा की है—“ये यथा मा प्रपद्यन्ते तास्तं यैव भजाम्यहम्।

ऐसी परिस्थिति में हमें इस अन्य-भावना से मुक्ति लेनी है कि धर्म के संबंध में जो अपौरु-

पेय है वह स्वयं प्रसादा है और मानव की पृथक् के परे की बात है। मानव बुद्धि यह स्वीकार ही नहीं कर सकती कि भगवान् नहीं बैठे बैठ अपने उपायका को देना देकर उह अभिभूत कर देने ह और उनका देना ही जाने पर विशेष प्रकार की भाषा निम्नगति होती है तथा इस प्रकार के निम्न-गति को मर्यादित करने जो धर्म-प्रवर्तन किया जाता है वह अर्थात् मानव के नीचे की चीज है। कि साधारण के रूप की यथा की अभास नहीं कहा जा सकता। जैसे हम उसकी बात मानने में स्वतन्त्र ह वम भी वह भी हमारे खटन मडन की परवाह नहीं करेगा। अनुभूति तो समझ भग के लोभा के तर्कों के समक्ष जटिल रहती है किन्तु यह तो सबसारा है कि वग के अपौरुषेय होने पर भी उसका पान बाटि स्त्रिय वस्तु नहीं हो सकता। ऐसा मान करने पर तो जमीन भगवान् के पान का सीमित मानना पड़ जायगा और इस प्रकार स्वयं भगवान् की अनन्तता को ठेग लगेगी। यहा पर पाकमय रावार्थपणन् का एक वाक्य उद्धृत ही सगत होगा—‘यद्यपि अतीत के युगा में ऋषियों की आमाया म जो भगवान् की वाणी की प्रतिध्वनियां हुई ह वे अत्यंत बहुमूल्य ह तथापि हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि भगवान् ने कभी अपनी बुद्धिमत्ता (ज्ञान) और प्रेम का मदेन देना समाप्त नहीं किया और इस विचार म उन प्रतिध्वनियां के लिये हमारे आदर्श की भावना कुछ सतत ही जायगी।’

एक बात और है। हिंदू धर्म श्रुतियां तब को विशेषणों के साथ मानने का आदेश है। जवाचीन युग में भामनीयार श्री वाचस्पति मिश्र ने घोषणा की है—‘तात्पर्यवन्तीधुनीप्रत्यभान् वलवनी न श्रुतिमादय।’ तत्संगति की महत्ता के प्रतिपादन में हमसे बरकर माहमपूण उक्ति किसी आ-त्मिक विद्वान की ऐसी म कदाचित् ही निराली हो। बात भी सब है। द्रष्टा आनी अनुभूति के विषय म जो कुछ रहता है उसे मत्य का, जीवन का, प्रतिरूप मात्र समझना चाहिए। इन उक्तियों द्वारा हमें विगिष्ट आमाओं के विगिष्ट आध्यात्मिक अनुभव मिलन ह। जिनमें मत्य एन यथाय का पुट अस्ति रहता है इस दृष्टिकोण का परिहार असंगत ह। अतएव धर्म के विषय म शास्त्रीय बुद्धि उगगात्त की सम्भावना भी नहीं उसकी उपादेयता भी मिट्ट हो जाती है।

इसमें जालन (विरोध) रहस्यवादिया की आर में उठती है। इनका कहना है कि अनुभव-व्यक्ति का धार्मिक अनुभव—एक अनुभव, अद्वितीय बात है। यथार्थ, जिसका रहस्य साधक का साधन होता है और जिसके साथ वह अपनी आनन्दमयिती में तादात्म्य का भान करता है किसी भी प्रकार के विश्लेष-मन्त्र के परे है। इसके विषय में कुछ भी नहीं कहा जा सकता वह अनिर्व-चनीय है। ‘यदा वाचा निवर्तन्ते अप्राप्यमनानह’ किंवा ‘गान्तोऽप्यमात्रा’। ये साधक चाह जा कहें, इनके विषय म यदि मीमांसा को चुप कर दिया जाता है तब तो कुछ भी कहा जा सकता है। तत्कालीन बुद्धि का चुप कर देने के लिये इनका ही पर्याप्त हो जायगा कि वहाँ बुद्धि की कोई गति ही नहीं। फिर ता मनमानी उक्तियों के जव्यवस्थित जगत् से त्राण का माय ही नहीं रह जायगा। किन्तु उगता ता यह है कि साधक को साक्षात् के अवसर पर उसके पश्चात् जो एन छाया रूप मज्ञा मी रह जानी है उसी को मकेता द्वारा भाषा-बद्ध कर दिया जाता है और यह दावा किया जाता है कि मत्य की व्याख्या हो गई। इसके अतिरिक्त दूसरी व्याख्या अथवा इस व्याख्या के विषय में किसी प्रकार की छानबीन दाता ही अनगण चर्चाएँ ह। तथापि धर्म-तत्त्वा के विषय में शास्त्रीय विवेचन के विरुद्ध यह कोई आपत्ति नहीं जचती। यहा जो हेत्वाग्राम घटित होता है उसे यदि गाडी को घोड़े के

आगे रखना कहा जाय तो अनुचित न होगा। यदि यह अनुभव और इसे प्राप्त करनेवाली इन्द्रिय-विशेष कोई ऐसे पदार्थ है जो परिमित साधन-संपन्न व्यक्ति होने के कारण हमारी ज्ञान-क्षमता के परे है तो हम उन्हें स्पष्ट जान ही नहीं सकते और यदि वे जीवनव्यापी नियमों का विरोध करते हैं तो उनकी सत्ता स्वीकार करना स्वयं वाधित स्थिति है। साथ ही यह भी ध्यान रखने की बात है कि रहस्यानुभूति और तज्जनित आनंद-स्थिति की वास्तविकता से आँख नहीं मूढ़ी जा सकती। ऊपर निर्देश किया जा चुका है कि अनुभव अपने अधिकरण के लिये अडिग होते हैं। ससार का सारा वाक्चातुर्य अथवा तर्क-विचक्षणता व्यक्ति को उसके अनुभव से विचलित करने के लिये अप-युक्ति सिद्ध होगी। आवश्यक केवल यह है कि वह बात सर्वथा मान्य रहे कि किसी भी दशा में अनुभव, जीवन अथवा ज्ञान के नियमों द्वारा वाधित होने पर, मान्य नहीं हो सकता। स्पष्ट ही है कि यहाँ बुद्धि और उसके नियमों की शक्ति के अतिरिक्त इसका निरूपण करने के लिये हमारे पास कोई अन्य साधन नहीं है। रहस्य साधक की उक्तियाँ केवल इसलिये मान्य नहीं हो जाती कि वे रहस्यो-क्तियाँ हैं। हमें उन्हें मानवीय सपत्तियों में सर्वश्रेष्ठ बुद्धि, की कमीटीपर उतरने पर ही स्वीकार करना चाहिए।

धर्म के अतर्गत आनेवाले सच्चे अनुभव का मर्म यही है कि हमारे जीवन में एकरूपता स्थापित हो जाय और व्यक्ति की सर्वांगीण एवं सामंजस्य पूर्ण अभिवृद्धि और उसके व्यक्तित्व का सम्यक् विकास हो न कि उसकी किसी शक्ति का ह्रास किंवा परिदलन हो जाय और तब कोई अन्य शक्ति विकसित हो। इस प्रकार तो परस्पर विरोधी दशाओं का प्रादुर्भाव होगा और साधक के जीवन में असामंजस्य और अव्यवस्था हो जायगी। स्वयं रहस्यवादी का दावा होता है कि रहस्यानुभूति पूर्ण शान्तिमयी होती है। 'शान्तोऽयमात्मा।' इस 'शान्तात्मा' का परिणाम यह कदापि नहीं हो सकता कि साधक की कुछ वृत्तियाँ नष्ट हो जायँ। इसका फल तो उसके व्यक्तित्व की सर्वांगीण, सम्यक्, सब ओर से भरपूर अभिव्यक्ति और विकास होगा। इस पक्ष की प्रतिज्ञा तो यह है कि ऐसी स्थिति प्राप्त होने पर व्यक्ति उपास्यदेव के व्यक्तित्व में समाविष्ट होकर भगवान् के साथ ही पूर्णैश्वर्य का भागी होता है और फिर मानव की बुद्धि का चरम विकास एवं सार्थकता या चरि-तार्यता भी इस स्थिति के प्राप्त होने पर निष्पन्न होगी। मीमांसा इस स्थिति के प्राप्त होने पर अपने सच्चे से सच्चे रूप में और ऊँचे से ऊँचे पदपर प्रतिष्ठित होगी। उसे अनर्गल कहना अथवा उसकी चर्चा को असंगत बतलाना तो सत्य को वाष्प छाया के मिथ्या आवरण में प्रकोष्ठित करने का व्यर्थ प्रयास है।

तीसरी आपत्ति अज्ञेयवादियों की ओर से उठती है। अज्ञेयवाद का बहुत ही घातक दुरुप-योग हुआ है। ओछी उक्तियाँ देकर मीमांसा-पिशाचों ने बुद्धि को चुप करने के व्यर्थ प्रयास किए हैं। इतना प्रकार अनेक अंधविश्वास पैदा हो गए हैं। इतना ही नहीं, तर्कशील बुद्धि ऐसे विचारों के कारण गिथिल हो जाया करती है और प्रायः नीतिवाक्यों की शरण लेना चाहती है। उदाहरण के लिये 'महाजनो येन गतः स पन्थाः' जैसे वाक्यों की व्यावहारिक उपादेयता पर्याप्त होगी। धर्म-तत्त्व के संबन्ध में ज्ञान की अपौरुषेयता अथवा धर्म-ज्ञान के रहस्यानुभूतियों से उद्भूत होने के सिद्धांत से भी अज्ञेयवाद को बल प्राप्त होता है क्योंकि इन सिद्धांतों के समक्ष मानवबुद्धि को व्यर्थ कहने का मर्म यह भी होता है कि ईश्वर-वास्तविक सत्य-का ज्ञान हमें अप्राप्य नहीं है। इन विचारों से बुद्धि में एक प्रकार की हीन भावना और आलस्य ही अधिक आता है। उसे अपने से श्रेष्ठ किसी

अथ साधन का ध्यान नहीं आता। ऐसी स्थिति में एक प्रकार का विचार-वापस्य पैदा होता है। परन्तु जनयवाद का कल्प इन आठों विचार-साधनों ने ही नहीं प्रतिपादित किया है। अनेक दार्शनिकों ने यही मत निवारित किया है कि वास्तविक मध्य जिनमें ब्रह्म किंवा ईश्वर की सत्ता भी दी गई है वह असत्य नहीं है। ये लोग अपने सिद्धांत में बड़े से बड़े दार्शनिकों की भाँति ही आदर्शवाद एक अद्वय है। इनका दृष्टिकोण मान लेनेपर धर्मशास्त्र एक सिद्धांत मात्र प्रतीत होगा। अतएव इन भौतिकवादी धर्मधारा के सिद्धांतों का निरूपण और निराकरण आवश्यक हो जाता है।

इन सब में जाधुनिक दार्शनिकों के क्षेत्र में जो मनशास्त्रीय विमर्श प्रवर्तित है उस यहाँ प्रकाशित जायगा। इस खण्ड में हमें कोई प्रयोजन नहीं कि सब की प्राप्ति सीधे ही जानी है या कैसा? अथवा यदि किसी प्रातिनिधिक मानसिक विचार द्वारा होता है तो इस व्यापार की क्या प्रणाली प्रवर्तित होती है? हमारा मानना तो स्पष्ट प्रत्यक्ष है। सत्य ऐसा है कि वह किसी प्रकार जाना ही नहीं जा सकता तो उसका विषय में उसके अर्थ होने की बात भी निर्विवाद रूप में विसंशय प्रमाण है। यदि सत्य किंवा यथार्थ के विषय में हमारे ज्ञान-साधन-अनुभव का विभिन्न प्रकार—निमित्त व्यय है तो धर्मशास्त्र ही अनन्त हो जाती है धर्मशास्त्र की कक्षा की तात्पर्य ही क्या? जनयवाद तो स्वयं साधित हो जाता है क्योंकि ईश्वर अथवा सत्य की अनेक ब्रह्मता भी उसके विषय में जान की ही बात रहती है। साथ ही दार्शनिकों का धर्मशास्त्र की कक्षा करना करना आवश्यक जहाँ है कि उन्होंने मधुर्गानन्द ब्रह्म में ईश्वर की प्रतिष्ठापना के प्रमाण में कम परीक्षा नहीं कराया है। उन दार्शनिकों ने जो गहन विवेचन प्रस्तुत किए हैं उनके निरूपण के लिये यह भी विषय उपयुक्त नहीं है और न तो उन विवेचनों की तब सगति की समीक्षा ही अभिप्रेत है। उपर्युक्त सत्य जाना जाता है कि जनयवाद धर्मशास्त्र के विषय में कोई साधन नहीं उपस्थित करता जो सत्य ही स्वयं उसकी निमित्त ही निराधार है।

धर्मशास्त्र की प्रतिपत्ति का क्षेत्र के बाद एक दो बातों की ओर निर्देश करना आवश्यक हो जाता है। धर्मशास्त्र का सब से बड़ा प्रत्यक्ष 'ईश्वर' में मध्यस्थता है। 'ईश्वर' शब्द का यहाँ व्यापक अर्थ में प्रयोग किया गया है। हम सत्य-परमसत्य के लिये इस शब्द का प्रयोग कर रहे हैं। अतएव 'धर्म का ईश्वर' अथवा 'धर्म विषय का ईश्वर' इस सत्ता का अनन्त आ भी भवता है और नहीं भी आ सकता है। भारतीय दर्शन परंपरा में अनेक कल्पनाएँ किंवा सिद्धांत इस प्रत्यक्ष का एक उदाहरण हैं और उनके प्रवर्तकों द्वारा परम सत्य वाचक ईश्वर की, नया धर्म के ईश्वर की, धर्म छोड़ा ईश्वर भौतिकवादी के उभय में नहीं हुई है। इस सत्य की विमर्श के समस्त बुद्धि दमन्य भी सत्ता में पड़ जाती है कि मनुष्य में उसके दार्शनिक सिद्धांत किंवा अनिश्चय के होते हुए भी ईश्वर का प्रति एक आदर्श माना रहता है, जिसे उसके पक्षपात में दिए गए तर्कों और विद्वत् के नियमों के तब में उसके महत्त्व अथवा उसके भाग के बावजूद के समस्त एक प्रकार की ठेक लगाता है।

साधारणतः धर्म का ईश्वर और दर्शन का परम सत्य पृथक् पृथक् समझे भी समर्थ हो सकते हैं और यद्यपि धार्मिक व्यक्ति के लिये उनके अपने अनुभव में प्राप्ति ईश्वर के अनिश्चित किंवा उनके पर कोई अन्य सत्ता परम सत्य के रूप में भी ग्राह्य नहीं है तथापि अनेक दार्शनिकों का धर्म का

ईश्वर से मंतोष नहीं हो सका है। धर्म के ईश्वर को ये लोग अस्वीकार भी नहीं कर सके हैं और इसके लिये उन्हें ऐसी कल्पनाओं की शरण लेनी पड़ी है जो युक्ति के स्तरपर सर्वथा मान्य नहीं उतर सकती। साथ ही ऐसे दार्शनिक भी हुए हैं जिन्होंने धर्म के ईश्वर के परे किसी सत्ता के अस्तित्व का विचार भी असंगत समझा। विगिष्ठाद्वैत का ईश्वर (सगुण-ब्रह्म और ईसाई धर्मनिष्ठ दार्शनिकों का स्वयं विकास करता हुआ, बढ़ता हुआ (सगुण ब्रह्म) ईश्वर ऐसे दार्शनिकों की पद्धति के उदाहरण हैं। एक ओर भगवत्पाद श्री शंकराचार्य, वैडले और अन्य ब्रह्मवादी दार्शनिकों का दुर्ग है तो दूसरी ओर श्रीरामानुजाचार्य, हेनरी जोन्स, प्रिगिलपैटरिक प्रभृति सगुणोपासकों का दल है और इन दोनों के बीच दर्शन किवा धर्मशास्त्र के अध्येता को झूलना पड़ जाया करता है और प्रायः उसकी बुद्धि विमूढ़ हो जाया करती है। ऐसी परिस्थिति में वह सशय में पड़ जाया करता है और उसे उप-युक्त प्रश्नों का सामना करना पड़ता है। युक्ति के स्तर से तो उचित यह था कि एक वर्ग धर्म की आवश्यकताओं को छोड़ देता और दूसरा परम सत्य की खोज के फेर में न पड़ता। किंतु इन दोनों ही वर्गों के लोगों को निश्चेष रूप से सब कुछ कह देने की धुन थी। जो प्राप्त किया था उसकी परिधि इतनी बड़ी जची और उसके आलोक से सब को प्रकाशित (लाभान्वित) करने की लिप्सा इतनी बड़ी हो गई कि यह ध्यान हीन रहा कि लोक-कल्याण की उनकी भावना से लाभ उठाने के निमित्त कौन 'अधिकार' की दृष्टि से उपयुक्त है और कौन अपनी तर्क बुद्धि के आगे उनकी सद्भावना की भी अवहेलना कर सकता है। यहाँ जो एक प्रकार के परिहास का प्रकरण छिड़ गया वह अभिप्रेत नहीं था। कम से कम यह तो बता ही देना है लेखक के मन में इन दोनों ही वर्गों के प्रवर्तकों के प्रति (अनुयायियों के प्रति) अपार श्रद्धा है। उसने इन महापुरुषों के समक्ष अपनी लघुता की असलीयत और परिणाम समझने के प्रयास में ही यह निबंध लिखने का साहस किया है।

ईश्वर अथवा ब्रह्म का प्रश्न संस्कृति की महिमा के प्रसंग में ही छिड़ता है। इसके अतिरिक्त वाग्विवाद से हमें कोई सरोकार नहीं। ससार के विषय में हमारे जो अनुभव हैं चमत्कृत हो जाते हैं। उन्हींके प्रसंग में हमारी मीमांसा का, हमारी धर्म-भावना का, ईश्वर को, भगवान् को, परब्रह्म को, और परम सत्य को भी समझने का प्रयास कर लिया जा सकता है।

ईश्वर अथवा ब्रह्म के विषय में प्रचलित मान्यताओं के अनुसार ही सृष्टि के सवध में, उसके महत्त्व के विषय में, दार्शनिकों किवा उपासकों की आस्थाएँ भी भिन्न हैं। यद्यपि इस सवध में भी अरिगेद साहित्य की सृष्टि और अतुल शक्ति का व्यय हुआ है तथापि हम यहाँ केवल भारतीय मान्यता की सिद्धि के लिये कुछ बातों की चर्चा करेंगे। जिन संद्रदायों की द्वैत अथवा इससे अधिक मत्ताओं का अस्तित्व मान्य है उनके विषय में हम केवल इतना ही कहेंगे कि इनका ईश्वर ससार के नियंत्रण में एक ब्रह्म पद का अधिकारी ही रह जाता है। ऐसे ईश्वर से हमारे नैतिक और आध्यात्मिक जीवन अथवा अनुभूतियों की पूर्णता की प्रतिष्ठा नहीं होती चाहे वह रामानुज का 'किचि-द शरीरी' भगवान् हो, चाहे हीगेल का संश्लेषक ब्रह्म, चाहे स्पिनोजा का मन और शरीर-रूपधारी सर्वव्यापक ईश्वर (पदार्थ) हो, जो इसी ससार में अपने को खतम कर देता है, चाहे वैशेषिकों के ईश्वर हो जो दुनिया के बाहर उनके सिरपर ही क्यों न हो—सिंहासनासीन ऐसे लगते हैं जैसे अनंत छोटी-छोटी सीकरो के बीच एक विंगल चट्टान। चाहे वादरायणाचार्य के ब्रह्म हो जो संसार में व्यक्त होकर उसमें व्याप्त होकर भी उसके परे रहे है अथवा शंकर के ब्रह्म हो जिनमें अविद्योपा-

कुछ दानीय डटा व मदिर उन। इन इटा की निनाई में, यक्षतत्र पत्ता। पर तित्तापक बन्धु, अन्तर तथा दनी-देवताओं की मूर्तियाँ निर्मित हुई। निम्नतर जन्मायु के प्रहाग मइन मूर्तियाँ वा गहरी भनि पहुँचा। उनकी वास्तविक रूपरत्ना रूप हो चुकी हैं।

भारतीय मृ मूर्तियाँ का इतिहास गहजोदडा का स प्रारम्भ होकर वर्तमान मदी तर उगार पहुँचा है। मयुरा, अहिच्छया, भीटा, वरमर, मध्यागि, हडप्पा, मोरपुर (मिथ), महत, महत, सागनाय, राजपाट बरपर, पाटलिपुत्र, बनगड, लोय्या नदनगड, आदि २ प्राचीन स्थानों में मत्त ५० वर्षों में कई मयमनियों प्राप्त हुई हैं। यह निविवाद है कि बौद्धानी प्राचीन भारत में मूर्तत्ता का सर्वोत्कृष्ट रत्न था। विविधता, अनुपमता, अनीतिरता तथा निगदता म कौन अय केंद्र कागावी के समस्त त्रिन की सामर्थ्य रचना है ? प्रयाग म्युनिभिद सप्रहाय में सीगावी की मृमूर्तियों का विलक्षण संग्रह है। यह मधुष नामग्री, तनित्र नाम्ना या वैधानिक रीति की सुदर्शन प्राप्त नहीं हुई है। कागावी के धूल-ममामिष्य कका ने ऊपर आज दिन खेती हानी है। आर इमी के द्वारा प्राय बहुत वस्तुएँ ऊपर निरत जाया करी है।

मातृदेवी की मूर्तियाँ

बौद्धानी में त्रिया की अन्त मृमूर्तियाँ तथा वक्ष प्राप्त हुए हैं। इनमें अधिवाग का मानु देवा की मूर्ति माना गया है। परंपरा है कि मानदेवी की पूजा एवहार भूमध्यनागर में उत्तर भारत तत्त प्रचलित थी। प्रत्येक दग में इस देवी के भिन्न भिन्न नाम रह। कागावी की मातृदेवी की मृमूर्तियाँ दो वर्गों में विभाजित की जा सकती हैं। इनमें एक प्रकार की तो यह है जो कि सीधे हाथ से बनाई गई है। दूसरा वर्ग की मूर्तियाँ प्राय ठप्पा म निरागी गई हैं। प्रथम वर्ग में वम से वम १५ गली व भिन्न उदाहरण हैं। इनमें र्णामपूषण, मेरला आदि अन्ग में चिपरी मिट्टी की पहिया म दिखलाई गई हैं। इनमें मयुरा गली का एक भी उदाहरण नहीं। इस वर्ग में एक मूर्ति का उत्खनन करना तो अत्यावश्यक है। कुछ वर्ष पूर उत्तर पश्चिम भीमाप्रात में सरदेरी नामक स्थल पर खनन गारुन का एक ऐसी गली की मूर्तियाँ मिली थीं जिनमें अंग अलग मिट्टी की पट्टियाँ में जा बीच में किसी तेज श्रीशार में काटी गई थी, दिखलाई गई थी। इस गली की कोई मूर्ति किसी अन्य भारतीय स्थान से नहीं मिली। बौद्धानी ने इस गली का एक उदाहरण प्रस्तुत किया है। इसी वर्ग के अन्तत वे मूर्तियाँ हैं जिनमें स्त्री दाना हाथा में स्तना की दवाती दीर्घ पडती है। इस गली की मृमूर्तियाँ भी बौद्धानी के अनिर्वित्त अय स्थान में अप्राप्य हैं। विद्वानों की धारणा है कि इस विषय की मृमूर्तियाँ की उत्पत्ति अति प्राचीन है।

हाथ में बनी मूर्तियाँ म ऊँचे स्तन तथा चीडे निनव उत्पन्न शक्ति के दानक हैं। बडे आकार की मूर्तियों में तो कभी कभी एक बालक का गोद में दिखलाने की चेष्टा की गई है।

टाचा से निराली गई मृमूर्तियों में जिनमें गुगवालीन प्रधान है, कला को प्रधानता दी गई है। त्रिया व चेहरे भरें तथा मीदम्ययुक्त हैं। उनका हाथा, कठ, वक्ष तथा परा में भारी आभूषण पडे हैं। किन्तु इनकी भव म बडी विरोधना विचित्र निरोधूपा में हैं। उग्रा को गुच्छा मवार कर उनके ऊपर नाना प्रकार का अन्तरण किया जाता था। निरोधूपा म एक आर पाँचपविन चिह्न, म्भकुण, त्रिगूल, कटा आदि गडे हाने हैं। दूसरी ओर पाँच या छ आम् वीर दिखलाए गए हैं।

कुछ मूर्तियों में तो सिर के ऊपर आभ्रवौरो के अतिरिक्त कुछ और हैं ही नहीं। इस गैली की मूर्तियों का संबंध निश्चय उपज की देवी से है। कुछ उदाहरणों में शिरोभूषा पर कमल पुष्प भी जड़े हैं।

लक्ष्मी का चित्रण

कौशावी की जनसंख्या में व्यवसायी तथा वर्णिकों का एक बहुत बड़ा भाग था। इसलिये यह आश्चर्य नहीं कि इस नगर में लक्ष्मी की घर घर में पूजा होती रही हो। एक उदाहरण में वेदिका से घिरे एक सरोवर में कमल तथा अन्य लतिकाएँ दिखलाई गई हैं। बीच से उत्पन्न पुष्प के ऊपर लक्ष्मी खड़ी है। अन्य एक दूसरे खडित पट्टक में लक्ष्मी के दोनों ओर चामरग्राहिणी स्त्रियाँ चंवर डुला रही हैं। तीसरी मूर्ति का केवल कमर से नीचे का भाग बच सका है। इसमें देवी एक मुद्र परतोंवाली साड़ी पहिने एक कमल के ऊपर खड़ी है।

यहाँ पर इस बात का उल्लेख करना भी आवश्यक है कि कौशावी से ब्राह्मण-धर्म-संबंधी बहुत थोड़ी मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। इनमें दो तो एकमुख शिवलिंग हैं और एक गणेश जी की मूर्ति। एकमुख शिवलिंग जिसका एक चित्र इस लेख के साथ है, एक अनूठा उदाहरण है। लिंग वर्तुलाकार में पीछे की ओर बना है। आगे शिवजी का त्रिनयन चेहरा है। इसके ऊपर लाल रंग भी चढ़ा है। स्मरण रहे कि कौशावी से पत्थर के अनेक एकमुख, त्रिमुख तथा चारमुख शिवलिंग पाषाण में भी प्राप्त हुए हैं।

उक्त देवी-देवताओं के साथ साथ कौशावी समाज के कुछ व्यक्ति ग्रामीण नाग पूजा में भी विश्वास रखते थे। यहाँ कई नागों के फण बड़े आकारों में प्राप्त हुए हैं। नाग देवी तो स्त्री के रूप में पूजित होती थी। एक पट्टक में नागदेवी बाएँ हाथ को सिर के ऊपर उठाए हुए हैं। उसके दोनों ओर से नाग ऊपर उठते दिखाए गए हैं।

बौद्ध तथा जैन-धर्म की मृण्मूर्तियाँ तो नहीं के बराबर हैं। ऐसे एक निम्न कला के उदाहरण में धोती पहने पुरुष एक हाथ में एक पात्र लिए हैं। दूसरा हाथ अभय मुद्रा में उठा है। क्या यह बोधिसत्व मंत्रेय का रूप हो सकता है? दूसरे उदाहरण में भी कुपाण गैली में अकित बोधिसत्व है एक हाथ तो अभय मुद्रा में उठाए है। दूसरे हाथ में वह बर्छे की तरह एक वस्तु पकड़े है। बोधिसत्व का यह चित्रण बड़ा अस्वाभाविक है।

लौकिक दृश्य

मृत्पट्टकों में अनेक ऐसे दृश्य हैं जिनको निश्चित रूप से पहचानना कठिन है। प्रायः सभी खडितावस्था में हैं, किंतु अलग-अलग टुकड़ों को मिलाकर कुछ दृश्य तो निकल आए हैं। कुछ पट्टकों में स्त्री व पुरुष (दंपति) खड़े हैं। स्व० श्री राखाल दास बनर्जी, इन्हें शिव पार्वती की मूर्ति मानते हैं किंतु यह मानना सहसा उचित नहीं। एक पट्टक में दंपति खड़े हैं। दायी ओर पुरुष खड़ा है। उसके हाथ में एक पशु संभवत विल्ली? है हाँ। हो सकता है यह दंपति का पालतू पशु हो। शुक्र-कीड़ा के दृश्यों की तो कौशावी में भरमार है। मथुरा के शिल्प में यक्षगियाँ प्रायः शुक्र के साथ कीड़ा करती दीख पड़ती हैं किंतु विविधता में कौशावी का स्थान इस दिशा में उच्चतर है। इन मृण्मूर्तियों में कहीं स्त्रियाँ तोते को आम्र फल देती, कहीं कंधे पर और कहीं हाथ पर बैठाए अकित



लक्ष्मी, ६० पृ० १००



कागामी से प्राप्त स्त्री की मूर्ति,
६० पृ० १५०

कौशावी के मृत्कारो ने अवती के 'नलागिरि' नामक पागल हाथी का भी चित्रण किया है। इस मस्त हाथी को उदयन ने अपनी वीणा से मुग्ध कर पकड़ा था। कुछ पट्टको में इसके पैर जंजीरो से बंधे हैं। अन्य पट्टको में वह बड़े वेग से एक वृक्ष के तने से टक्कर लेकर उखाड़ने का प्रयत्न कर रहा है।

एक ठप्पे में सूक्ष्म परिधान धारण किए, स्त्री पीठिका पर खड़ी है। उसके गले में एकावली है पीछे एक परिचारिका छत्र धामे है। संभव है यह स्त्री उदयन की कोई रानी है।

सपक्ष मानव तथा पशु

कौशावी के कुछ पट्टकों में पुरुष पंख धारण किए हुए हैं। जबसे वसाढ़ (वैशाली) में सपक्ष लक्ष्मी की मृत्मूर्ति प्राप्त हुई तभी से ऐसे अकन के संबंध में नाना प्रकार की धारणाएँ प्रस्तुत की गईं। विद्वानों ने सपक्ष चित्रण को पश्चिमी एशिया की देन घोषित किया है। किंतु हमारे देश में यक्ष, गंधर्व तथा देवपुत्रों की जो परंपरा है, वह भी इसीके निकट आती है।

१९२९ ई० में (अब स्वर्गीय) डा० आनंद कुमार स्वामी ने एक लेख में कहा था कि सपक्ष चित्रण के केवल दो ही उदाहरण उनके ज्ञान में आए हैं। पुरातत्व के पिछले २२ वर्षों में कई क्रांतिकारी परिवर्तन हुए और सुप्त कौशावी की उच्छ्वासों में भी विद्वानों को कुछ तत्त्व प्राप्त हुए। इन खड्गहरो से प्राप्त पट्टको में दो प्रकार के सपक्ष-मानव दृष्टिगत हुए हैं। एक पट्टक में तो उनके पंख नोक पर घुमा दिए गए हैं। मानव अच्छे आभूषण पहिने तथा हाथों में लतिकाएँ पकड़े हैं। दूसरे उदाहरण में मानव के पंख सीधे ऊपर की ओर दिखलाए गए हैं।

सपक्ष सिंहो का चित्रण भी कौशावी में हुआ है। ऐसे पशु साँची की वेदिका से प्रमुख द्वार स्तंभों के सिरों पर भी दीख पड़ते हैं। मृत्कला में ऐसा चित्रण मथुरा में भी पाया जाता है। कौशावी के सपक्ष सिंह पुरुषों के साथ युद्ध करते दीख पड़ते हैं।

यक्ष

भारतीय कला में यक्षों को विशेष महत्व प्राप्त हुआ है। केवल पाषाण शिल्प में ही नहीं। मृत्कला में भी यक्षों का अंकन किया गया। कौशावी के मृद् यक्षों का काल ई० पू० प्रथम सदी से तृतीय सदी तक है। इनकी वेशभूषा बड़ी विचित्र है और भावमयी विदेशीय लगती है। यक्ष प्रायः घुटनों के बल बैठे हैं। उनके हाथ में पशु या पक्षी प्रायः दीख पड़ता है। एक मूर्ति में यक्ष दाढ़ी पहने तथा एक हाथ से अपने भारी पेट को दबाते चित्रित किया गया है। चेहरे से दुख या घृणा का अनुपम भाव प्रत्यक्ष है।

स्त्री पुरुषों के सिर

कौशावी से सैकड़ों स्त्री-पुरुषों के सिर भी मिले हैं। जान पड़ता है कि इस माध्यम में जीवित प्रतिलिपियाँ उतारने की चेष्टा की गई थी। ईसा के बाद की प्रथम कुछ सदियों में भारत में कई विदेशी जातियों ने उत्तर पश्चिमी सीमाप्रांत के द्वार से प्रवेश किया। इनका प्रभुत्व कालांतर में मध्यदेश तक भी पहुंचा। तत्कालीन कलाकार इनकी अद्भुत वेशभूषा तथा आकृति से प्रभावित हुए। इन सिरों में मोटे ओठ, उभड़े हुए नेत्र, लंबी नाक, नुकीली टोपी, कई परतों में बंधी पगड़ी

आदि आदि तत्त्व अद्वितीय है। विदेशिया व मिरा को पहचानने में कोई कठिनाई नहीं होती। अथ मिरा की मुषकता तथा मौल्य देखते ही प्रतीत है।

मृच्छकटिक

आधुनिक वाज की तरह, प्राचीन काल में भी वज्जा को मित्रता से प्रगाढ़ प्रीति थी। मच्छ वटिका (खिलने के रूप की गाड़ियों) की विशेष भाग जान पड़ते हैं। इनमें गाड़ी का शरीर पशु (भट्टा, हाथी आदि) तथा मानव आकृति का होता था। दोनों ओर मुदर गोल चक्र (पहिए) लगा दिए जाने थे। इनके अनिरक्त कुछ ऐसी भी गाड़ियाँ थीं, जिनके तीनों ओर तीन दीवारें थीं, और जिनमें ठप्पे द्वारा पशु आकृतियाँ, पुष्प आदि छप रहने थे। इनके अतिरिक्त कई लि लीना में ध्वज तो मनुष्य आकृति का होता था और कुछ पशु या मछली जमी।

विदग्धा तथा स प्रभावित मूर्तियाँ म वाजा वजाती हुई आकृतियाँ उल्लेखनीय हैं। इनमें कुछ तो बैठकर किसी घाट को बगल में दबाकर लकड़ी से वजाती दीख पड़ती हैं। इनकी शिरा-भया तथा गैली इडो पारधियन हैं।

एक उदाहरण में मुदर पूणघट का भी चित्रण है। पापण में तो पूणघट का प्रयोग साँची में लेकर मध्यरात्र तक की कला में हुआ है, किन्तु मूल्य में सम्बन्ध यही एक सवप्रथम उदाहरण है।

उत्तर तथा पाटलिपुत्र शाली की मूर्तियाँ भी कौशाबी में प्राप्त हुई हैं। वक्कर की मूर्तियाँ की अपनी विशेषता हैं और इन गली की मूर्तियाँ भारत में अत्यन्त कहीं नहीं पाई जाती। किन्तु अब वक्कर का प्राचीन नाम तथा इतिहास लुप्त हो गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीनकाल में इन दाना स्थानों का कौशाबी से दृढ़ सम्पर्क था। आश्चर्य यही है कि कौशाबी गली की मूर्तियाँ न तो वक्कर और न पाटलिपुत्र में ही प्राप्त हुई हैं।

इन संक्षिप्त इतिहास में जान हो सकता है कि कौशाबी मूल्य के विषय विज्ञान व्यापक थे। अपने सीमित दायरे के अनन्त मूल्य ने तत्कालीन समाज के धर्म, स्त्री-सुरक्षा, उनकी सेवा भूषण, अभूषण आदि का निरूपण करने का प्रयत्न किया है। अमूर्त पदार्थ की मूर्त बना देने में ही वह साधक हुआ।



भक्ति क्या रस है ?

करुणापति त्रिपाठी

रसों की संख्या

रसों की संख्या के संबंध में अवतक मतभेद बना हुआ है। भरत मुनि ने अपने नाट्यशास्त्र में 'अष्टौ नाट्यरसाः' द्वारा नाटक में आठ रसों की सत्ता स्थापित की है। आगे चलकर साहित्य-शास्त्र के अन्य आचार्यों ने नाट्य में आठ रसों को मानते हुए भी, काव्य-सामान्य में नव रसों का, शृंगार वीर, कण्ठ, हास्य, अद्भुत, भयानक, वीरभत्स और रौद्र के साथ-साथ शांत रस का भी, अस्तित्व स्वीकार किया है। काव्य-प्रकाशकार मंमट ने तो कवि-भारती का अभिनंदन करते हुए, उसे 'नवरस-रुचिर' विशेषण से विशिष्ट स्वीकार किया है।

काव्यरसों की संख्या में निरंतर अभिवृद्धि होती चली। आगे चलकर यह संख्या पंद्रह-सोलह तक पहुँची।

भोजराज ने सरस्वती कंठाभरण में उदात्त, उद्धत, प्रेयस् आदि को रस मानकर रसों की संख्या बारह तक पहुँचा दी। इतना ही नहीं, उनके अनुसार व्यभिचारी भाव भी अहंकार-भावना के पूर्ण परिपाक होने पर स्थायी भाव के समान रसावस्था तक पहुँच सकते हैं—

एतेन रुढाहङ्कारता रसस्य पूर्वा कोटिः । रत्यादीनामेकोनपचाशतोऽपि विभावानुभावव्यभिचारिसयो-
गात् परप्रकर्षाधिगमे रसव्यपदेशार्हता रसस्यैव मध्यमावस्था (शृंगारप्रकाश—भा० २ पृ० ३०१)

आगे चलकर वे कहते हैं —

रत्यादयो यदि रसास्स्युरतिप्रकर्षे हर्षादिभिः किमपराद्धमतद्विभिन्नैः ।

अस्थायिनस्त इति चेद् भयहासशोकक्रोधादयो वद, कियच्चिरमुल्लसति ।

—वही

रसतरंगिणीकार भानुदत्त ने भी भक्ति आदि को रसों में मानकर शास्त्रीय प्रणाली से उनके विभावानुभावादि की विवेचना की है ।

डा० भगवान् दाम ने भी 'द्विवेदी-अभिनन्दन ग्रन्थ' में 'रम्यो वै म' शीघ्र अपने रम्य रमा की मनोरतानिच चर्चा की है। इसी प्रसंग में भाजराज के समान ही मनोवैतानिच आधागर जानते यह सिद्ध करने की चेष्टा का है कि सभी भाव प्रसन्न और प्रवृद्ध होनेपर—चाह वे स्थायि-भाव हो, व्यभिचारिभाव हो अथवा अय भाव—'रम' हो रहने है। हिंदी के भी कुछ आसामों ने गान, भक्ति, चान्दम आदि को रम माना है।

एक ओर तो रम्यो में यह मय्या वृद्धि है, दूसरी ओर अनेक आसामों ने सभी रमा या मूल निर्मा एत रम को माना है। 'शृंगार' को 'रमराज' कहनेवाले उने रमा या राजा ही नहीं रहने, उरन् उमीको समस्त रम्यो का मूल कहने है। भाजराज ने अपने शृंगार-प्रवाण में यही सिद्धान्त की चेष्टा की है कि सभी रम्यो का मूल 'शृंगार' है। अहवार, अभिमान या शृंगार ही भावना ही समस्त रम्यो का आदिभाव है।

विरक्तिमात्र को, मान का, जीवन का परमपुरुषार्थ, चरम रम्य माननेवाले आचार्यों ने 'गान रम का मुख्य रम माना है। उनकी दृष्टि में अय सभी रम्यो का पयवमान गान में ही होता है। वही सभी रम्यों का आधिर्भाव निरोभाव होता रहता है।

भवभूति की घोषणा, 'एव रम वरण एव' आरणीय वाच्य-जगत् में सभी की विद्रिष्ट है। उनसे मतानुसार निमित्त भेद के कारण वरण का ही विवत—विपरिणाम अय रमा के रूप में होता है। पर सभी रम तबल वरण ही है। जय जय भिन्न भिन्न परिस्थितिपदा के कारण भिन्न भिन्न रूप धारण करने पर भी, भावत (भारी), पुत्र-पुत्र और तरगादि नामा में व्यवहृत होनेपर भी, तबल जल ही है, उमी प्रवाह शृंगारादिरूप प्राप्त करनेपर भी सभी रम तरल वरण ही है।

दमीप्रकार एक वग उन अनेक आचार्यों का भी है जो 'भक्ति' का ही प्रेमा भक्ति का ही, मधुरा भक्ति को ही, परम रम, आदित्य, चिरन्तन और नित्य रम मानन है।

हमें यहाँ केवल इतना विचार करना है कि भक्तिरम का क्या स्वरूप है और कहाँतक उसमें 'रमत्व', साधारणीकरणता, रहती है।

भक्तिरस

वैष्णव भक्त साहित्याचार्यों ने भक्तिरम का अनेक विचार ग्रन्थों में साधोपास विवेचन किया है। आदर्शगीय चरित मधुसूदन मरम्बनी ने 'श्रीहरिभक्तिरम्यामृतमिषु तथा 'श्रीभगवद्भक्तिरमापन' नामक दो ग्रन्थों में भक्ति के विविध भेद की, भुक्ति और मुक्ति की तुलना में भक्ति के महत्त्व तथा रमत्व की, साधोपास विवेचना की है और अति प्रोढ़ प्रमा अथवा मधुरा भक्ति को सर्वोत्कृष्ट बनलाया है। इसी प्रेमा या मधुरा भक्तिस्वरूप कृष्णविषयिणी भक्ति का मधुर रम का स्थायिभाव सिद्ध किया है। इन दो ग्रन्थों में भक्ति की विवेचना के साथ साथ भक्तिरम की गान्धरीय स्थापना भी की गई है।

भगवद्भक्तिरमप्रधान में बताया गया है कि मयवान् के गुणा का निरन्तर श्रवण, मनन, चिन्तन आदि करने रहने से सर्वेण के प्रति जो धारावाहिकी वक्ति होती है, सायात्मक होता उमी

वृत्ति का जो भगवदाकार हो जाना है, वही 'भक्ति' या 'मधुरा रति' है और फिर विभावादि के योग से आनदास्वादरूप उसकी अभिव्यक्ति ही उसका रसत्व है—

द्रुतस्य भगवद्धर्माद्धारावाहिकता गता ।
 सर्वशे मनसो वृत्तिर्भक्तिरित्यभिधीयते ।
 स्थायिभावगिराऽतोऽसौ वस्त्वाकारोऽभिधीयते ।
 व्यक्तश्च रसतामेति परानन्दतया पुनः ।
 भगवान् परमानन्दस्वरूपः स्वयमेव हि ।
 मनोगतस्तदाकाररसतामेति पुष्कलम् ।

श्रीहरिभक्तरसामृतसिन्धु में भक्ति के तीन भेदों की, अथवा दूसरे शब्दों में कह सकते हैं—तीन अवस्थाओंकी—साधन भक्ति, भावभक्ति और प्रेमा भक्ति की चर्चा की गई है तथा इनका विशद परिचय भी दिया गया है ।

इस प्रेमा भक्ति अथवा मधुरा भक्ति के विभावानुभाविदि का अतिविस्तृत सागोपांग विवेचन रूपगोस्वामी के 'उज्ज्वलनीलमणि' नामक ग्रंथ में हुआ है । तात्पर्य यह कि कृष्ण की मधुरोपासना करनेवाले वैष्णव भक्त साहित्याचार्यों ने शास्त्रीय विवेचना के द्वारा भक्ति का रसत्व प्रतिष्ठित किया है ।

क्या भक्ति में रसत्व है ?

किंतु इस विशद और भव्य विवेचना द्वारा भक्ति का रसत्व प्रतिपादित और निरूपित होनपर भी सभी शकाओं का समाधान नहीं करता ।

किसी भी स्थायिभाव में रसदशा तक पहुँचने के लिये कुछ बातों का होना आवश्यक है ।

सब से प्रथम आवश्यकता है, सहृदय सामाजिक के हृदय में स्थायिभाव का वासना रूप में वर्तमान होना । जबतक काव्य-भावना-परिकलित सहृदय सामाजिक का हृदय स्थायिभाव की वासना से वासित नहीं होगा तबतक वह भाव, भावमात्र रह जायगा । उस भाव को न तो स्थायिभाव की प्रतिष्ठा ही प्राप्त होगी और न रसरूप में उसका विपरिणाम होगा ।

दूसरी बात आवश्यक है उस स्थायिभाव का साधारणीकरण । साधारणीकरण भी तभी हो सकता है जब भाव, स्थायिभावत्व की प्रतिष्ठा के लिये आवश्यक धर्मवाले हों और सहृदय के हृदय में उसकी पूर्ववासना वर्तमान हो ।

इसके पश्चात् साहित्यादि के पुन-पुनः अनुशीलन द्वारा उस भाव का, वासनात्मक सूक्ष्मभाव का उद्बुद्ध होकर, सजग होकर, इतना शक्तिशाली होना भी आवश्यक है जिससे कि समस्त अन्य जानों को दबाकर तथा रजस्तमोगुणों को अभिभूत करके स्वयंप्रकाश आनन्दस्वरूप सत्त्वगुण के उद्रेचन में वह समर्य हो ।

'भक्ति' रस की रसात्मकता में ये सब आवश्यक बाने दिखाई नहीं पड़ती ।

यदि भक्ति को हम रस माने तो सब से पहले उसका क्षेत्र अत्यंत परिमित हो जाता है ।

मनुष्यानिद अभिनयन ग्रय

उस आनुभूति के योग्य उक्त हृदय शेषवाग्य सामाजिक मुग्ध मनाह्य मनुष्यरुति गोपाय वा सञ्ज्ञा
नस्त अनुभूति ही हो गयता है।

स्वार्थ भक्ति स्वय प्रह्लाद मे भी अमय्य गुण महनीय आर अभिलषणीय ७—

प्रह्लादनाम्ना भवेदय चेत्यरादगुणीरुत ।

नैति भक्तिमुत्तमाभाधे परमाणुतुलामपि ।

वही भक्त रग की अनुभूति के लिये गृह्य सामाजिक हो गयता है जो चारा पुरुषार्थों की तणवत्
माने—

त्वत्त्वयामूनपायायी विरहन्ता महामुद ।

दुःखति रुतिन तेचिच्चतुःशत तृणानमम् ।

जयन्तक भाग जयवा गोरा गो नी स्पृहा (जिसे पिताची तुय पनाया है) हृदय मे है, तबना
भक्ति नहीं रह गयती—

भुक्तिमुक्तिस्पृहा यावत् पिताची हृदि वसत ।

नात्रभक्तिमुगम्याध नयमस्युदयो भवत ।

और यह तभी हो गयता है जब हृदय में उस परम स्पृहणीय सर्वोदृष्ट भक्तिभाव का
नीरुपचरणों की सवा द्वाग जाविभाज हो चुका हो।

साधारणत इम प्रेमा का उदययम यह है—उहले थडा, तदनतर मन्मग, तन्मश्चान भजन,
उसके बाद जनय निवृत्ति, फिर पिष्टा, उसके अनतर दक्षि, तत्र आगमिन, उसके पश्चात् भाव आर
तत्र अत में प्रेमा का उदय होता है। साधारण साधकों का यही धम है, पर पूर्वजन्म के मस्वामी
भक्ता व हृदय मे अनन्तान् ही प्रेम का स्फुग्ण हो जाता है। (श्रीहर्गभक्ति० पूव धि०, लहरी ४,
पृ० ६-८)।

स्वयमेव श्रीमनुमूदत गरगनी ने इम रमानुभूति के लिय सामाजिक की विवेचनाओं का
निर्देश करत हुए बताया है कि जिनका हृदय भक्तिभाज मे धीन हावर परमाज्जल हो चुका ह,
मगवन्चरगा में जियपा मन मदा आमस्त रहता है, उमीको इम रग का आम्वादागुभव सभव है—

एष भक्तिगस्मादस्त्वयैव हृदि जायत ।

प्राक्तसाधुनिवी चाम्नि यस्य सद्भक्तिवामना ।

भक्तिनिघनदोषाणा प्रमथोऽग्वचनसाम् ।

श्रीभागवतगन्ताना रसिवासन्नरङ्गिणाम् ।

जीवनीभूतगोविन्दपादभक्तिमुपश्रियाम् ।

इत्यादि।

अस्तु, ऐसे भक्त आज के वितानयुग में इन गिने ही मिल सकने हैं। और जवतए ऐसे भक्त
न मिलेंगे, जिनके हृदय में भक्ति हो, उसकी वासना हो, तत्र तव कृपाविषयक रतिभाव 'स्वायी'
न कहा जा सकेगा और न उम स्वायी का बारबार भाव्यानुगीलन द्वाग रज और तम का अभिमत
करनेवाग्य प्रतिबोधन ही हो सकेगा और न साधारणीकरण ही हो सकेगा।

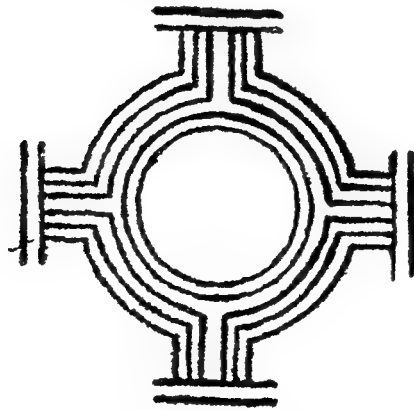
अतः भक्तिरस को हम साधारणतया रस ही नहीं कह सकते। यदि कहना भी चाहे तो इसका क्षेत्र अत्यंत संकुचित होगा। भुक्ति और मुक्ति को तृणवत् देखनेवाले, कृष्णकी मधुर मूर्ति के उपासक ही इसके आस्वादयिता हो सकते हैं।

अन्य संप्रदायवालों की चर्चा तो बड़ी दूर है। भारतीयों में और कृष्णोपासकों में भी मधु-रोपासक ही इसका अनुभव कर सकते हैं। शैव, सत, रामभक्त अथवा अन्य धर्म या संप्रदाय का अनु-यायी अनुभव नहीं कर सकता।

अन्यों को जो अनुभूति होगी वह बहुधा 'शृंगार' के समान होगी। क्योंकि विभावानुभावादि बहुत दूरतक शृंगार के ही अनुरूप-से आभासित होते हैं। इसका परिणाम भी वही होगा जिसे बहुधा अनेक शृंगारी कवियों ने कृष्ण के वहाने अपनी रचना में प्रकट किया है।

अतः सामान्यतः हम या तो 'भक्ति' को रस ही नहीं कह सकते और यदि कहना ही चाहे तो सांप्रदायिक रस ही कह सकते हैं। अन्य स्थायिभावों के समान भक्ति के स्थायिभाव की स्थिति सामान्यतः समस्त सहृदयजनों के हृदय में नहीं मानी जा सकती।

इसी कारण प्राचीन आचार्यों ने आठ स्थायिभावों की जो संख्या निर्धारित की है, उसका मनो-वैज्ञानिक आधार अत्यंत प्रौढ़ और तर्कपुष्ट है। नवीन रसों की उद्भावना के पूर्व हमें स्थायिभावों के स्थायिभावत्व, सहृदयहृदयमात्रवेद्यत्व, सवेदनीयत्व साधारणीकरणीयत्व आदि का विचार अत्यंत आवश्यक है।



विनोद-विमर्श

कृष्णदेव प्रसाद गौड़

हमी आती है मत्र को, त्रितु क्या आती है इसका विस्लेषण प्राचीनकाल में किसी ने नहीं किया। हमारे देश में रमो का वणन आर उसका निरूपण पढ़ने भरन ने किया। त्रितु हाम्य का नारण क्या है इसपर उम समय किसी ने ध्यान देने का कष्ट नहीं उठाया। विचित्रता की बात है कि शिगु की मयुर मसवान, यौवन का उत्सामपूष अट्टहास, जगज्ज्या की निग्रहीन हमी अनन-काल मे गेग देगने चगे आए है त्रितु उमरा नानिक विनेचन पडले नहीं हुआ। केयर इतनेपर ही मतोप दग किया गया कि इनने प्रकार की हमी हागी है। इसके आग्रन, युग के अनुसार अमुक हात है, इन-इन वस्तुआ मे इस उदीपन मिगना है। आदचय की बात है कि व्यक्ति तथा समाज के न्दम न सूक्ष्म दृष्ट्यापर विचार करनेवागे महान् विद्वाना ने भी इसकी समीक्षा नहीं की।

विदेगा में पहले-पहल फेंच दानिक वगमो ने इसपर नियमित तथा बगानिक रूय मे विचार किया। इसके पहले जो कुछ भी विचार इगलड तथा दूसरे देशा में हुआ वह अव्यवस्थित दग मे चरना सा, था। इसके पन्चात प्रांच तथा और भी मादय विधान (एम्पेटिवम) के पडिता ने इसकी भीमामा की है।

इम बात मे तो सभी सहमत है कि किसी गान में, वस्तु में, चरित्र में कोई बात उपहाम्य है, हास्यपर हा तभी हसी आती है। त्रितु इम बातपर मत्र गेगा का मतवय न हागा कि अगुव प्रकार की गत जयवा अमुक ढग की चरन हाम्यपर है। मान लीजिए किसीस पूछा जाय 'आनद सदैव कहाँ पाया जाता है' और कोई व्यक्ति उत्तर दे—'कोन म'। कुछ लोग इसपर नहीं हसोंगे, श्राव कुछ लोग के अवर खुल जायेंगे। कोन मल म कोई विनोद नहीं है, मैकडा वाग आपने देगा होगा त्रितु हमी ता नहीं आती। इसलिये हमी के गिये पहरी आदम्बय वान पन्मिचि है। सिगरेट पीते भवका लय देवने है। सिगरेट भी दूकानापर ढेर के डेर गवे देखने है। त्रितु यदि घाड को सिगरेट पीने अप दने तो हमी आ जायगी। एक बात और साबने की है। जभी एक पत्र में 'डाक्टर मुगान राग दान के अध्यापक हाग' के स्थानपर छप गया डाकू मुददान लाल अध्यापक हागे। पडनेवागे को हमी आई हागी। क्यों हमी आड। मुददान लाल के व्यक्तित्व में हमी की कोई बात नहीं है।

डाकू उपहास्य प्राणी नहीं भयद भले ही हो। हंसी आनेका कारण हमारी मन:स्थिति है। इसीप्रकार कोई कविता लीजिए। हास्य रस की दो पंक्तियाँ हैं :—

“अभिलाषा यह है प्रिये मरने के पश्चात्,
तुम डाइन, हम भूत बन, लूका खेले रात”

इसके प्रत्येक शब्द पर विचार कीजिए। मरण, डाइन, भूत, लूका, हसी की वस्तुएँ नहीं हैं; शायद भयानक रस ही का उद्रेक करनेवाली हैं। तब हसी आने का क्या कारण है। हसी सुननेवाले की बुद्धि में, मन में होती है, किसी वस्तु में नहीं। यह हसी का दूसरा कारण है? शेक्सपियर ने लिखा है “विनोद की सफलता सुननेवालों के कान में है, कहनेवालों की जिह्वा पर नहीं।” शेक्सपियर आलोचक नहीं था फिर भी उसकी प्रतिभा ने जो कहला दिया वह जन्म-मृत्यु की भाँति सत्य है।

एक और दृष्टांत आवश्यक है। कहा जाता है कि एक विश्वविद्यालय थे हिंदी विभाग को एक बहुत धनी सेठ देखने गए। वहाँ पहुँचते ही अध्यक्ष ने परिचय कराया, आप डाक्टर क हैं, आप डाक्टर ख हैं, आप डाक्टर ग हैं—इत्यादि, कई बार सुननेपर उन्होंने अपने विविक्त मंत्री की ओर देखा और कहा—“मैंने विश्वविद्यालय चलने को कहा था, आप अस्पताल में क्यों लाये।” यह घटना सुननेपर उन आध्यापकों को छोड़कर जिनपर यह बीती होगी सभी हसेंगे। क्यों? असंगति के कारण। जो वस्तु जिस स्थानपर होनी चाहिए, वहाँ न होकर अनुपयुक्त स्थान पर हो जाय तो देखने वाला हसे बिना नहीं रह सकता। असंगति तीसरा गुण है जो हास्य के लिये आवश्यक है। जितनी हास्य की सामग्री है, कहानी, कविता या नाटक के पात्र, यदि वह साधारण व्यक्तियों की भाँति आचरण करते हैं तो हास्यकर नहीं है। साधारण रेखा से परे ही जब कोई जाता है तभी हास्यास्पद बनता है वह अनायास हो अथवा जानबूझकर। एक प्रोफेसर के संबंध में कहा जाता है कि वह सब कार्य वैज्ञानिक ढंग से करते थे। उनका नौकर एकदिन छुट्टीपर था। उन्हें प्रातः काल जलपान के लिये अंडा उबालना था। वह किसी विचार में निमग्न थे। उन्होंने घड़ी पानी में डाल दी उबलने के लिये और हाथ में अंडा लेकर देखने लगे समय। इस ढंग की एक कविता भी कभी पढ़ी थी कि कृष्णजी राधिका को देखकर इतने आत्मविस्मृत हो गये कि गाय का थन अलग हट गया और राधिका की उंगली पकड़कर दोनों हाथों से दूहने लगे। भक्तों को इसमें जो आनंद आए किंतु है यह असंगत बात और हंसी आए बिना नहीं रह सकती।

एक और बात हास्य के लिये आवश्यक है जिसके बिना और बातें निरर्थक हो जाती हैं। तीक्ष्णमति अथवा तीव्र बुद्धि हास्य समझने के लिये आवश्यक है। जितना ही बढ़िया हास्य होगा उसे समझने के लिये उतनी ही विचक्षणता आवश्यक है। साहित्यिक विनोद की बात तो अलग है। उसके लिये तो अनेक प्रकार के ज्ञान की भी आवश्यकता है किंतु साधारणतः विनोद समझने के लिये भी बुद्धि की आवश्यकता है। विनोद प्रियता जिसे अंग्रेजी में ‘सेस आव ह्यमर’ कहते हैं सब लोगों के पास नहीं होता। यह अभ्यास से नहीं आती। इसका संस्कार जन्मजात होता है। अभ्यास वाली विनोदप्रियता कृत्रिम होती है और ठीक वैसी ही मालूम पड़ती है जैसे मेजपर कागज के फूल।

१. जेस्ट्स प्रासपेरिटी लाइज इन द इयर आव हिम दैट हियर्स; नेवर इन द टंग आव हिम दैट मेक्स इट !”

संपूर्णानंद का प्रमाण-दर्शन

राजाराम शास्त्री

भिन्न भिन्न दार्शनिकों ने प्रमाणों की भिन्न भिन्न मंथना मानी है। हम यहाँपर केवल दो प्रमाणों

को अत्रात प्रत्यक्ष और अनुमान को लेते हैं। साधारण भाषा में इन्हें अनुभव और तर्क कहा जाता है और बहुधा तर्क में विरुद्ध अनुभव को खड़ा किया जाता है। दार्शनिक लोग भी प्रत्यक्ष का ही मूल प्रमाण मानते हैं और अनुमान को उसपर आधिन। किन्तु फिर भी वे इनको अलग अलग मानसिक बन्ति मानते हैं और इन्हें एक दूसरे में व्यावृत्त करने का प्रयत्न करते हैं, इनकी ऐसी परिभाषा करना चाहते हैं कि दोनों एक दूसरे में संवधा पृथक् हो जाय। यद्यपि यह चष्टा व्यावहारिक दृष्टि में अपना मूल्य खोती है किंतु इसमें तार्किक वास्तविकता पर पर्दा पड़ जाता है। हम संबंध में संपूर्णानंद के दृष्टिकोण की विशेषता यह है कि वे इनका नितांत पाथव्य नहीं करते। उनका रहना है कि "प्रमाणों में सब में महत्व का स्थान प्रत्यक्ष का है, जो प्रमाण दूसरेपर निर्भर करते हैं। विषय और इन्द्रिय के मन्त्रित्व ने प्रत्यक्ष होना है। प्रमाण का दूसरा माधन अनुमान है। यदि अनुमान पर विश्वास न किया जाय तो जगत् का बहुत-सा व्यवहार बद हो जाय। पर उनकी सचाई की कमाटी प्रत्यक्ष ही है। अनुमान स्वतंत्र प्रमाण नहीं है। वह प्रत्यक्षमूल्य है।"

बहुधा जिसे तर्क कहते हैं वह अनुमान का ही दूसरा नाम है। दूर पर घुआ देखकर आग की सत्ता का निश्चय करने का पारिभाषिक नाम अनुमान है, इसको तर्क भी कहा जाता है। यह बुद्धि का धर्म है। 'यह प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष अध्यवसाय की सामग्री बनते हैं। उनकी एक दूसरे में मिश्रित होने से ऐसी गति निवृत्त है। सचता है अपरिचित ज्ञान नहीं थी, परंतु अज्ञान होत हुए भी यह बातें पुराने प्रत्यक्ष के भीतर निहित थी। अध्यवसाय केवल इनको प्रकट करता है। मेरे सामने एक व्यामिश्रित चित्र बना है। इस बात का पता तो मुझको प्रत्यक्ष रूप में होता है कि वह त्रिभुज है। अध्यवसाय या तर्क द्वारा मैं त्रिभुज के कई गुणों का ज्ञान सबता हूँ। बिना नाम ही तर्क मुझे यह बतलाना है कि इस त्रिभुज के तीनों बाणों का योग दा समकोण का बराबर है। यह मेरे लिए नया ज्ञान है। ऐसा ज्ञान तर्क में प्राप्त होता है। मनुष्य के ज्ञान का बहुत बड़ा अंश तर्क के द्वारा ही प्राप्त हुआ है। मनुष्य की यही महत्ता है कि वह तर्क कर सबता है। परंतु तर्क स्वतंत्र प्रमाण नहीं है।

“जिस व्याप्ति के आधारपर अनुमान किया जाता है वह पिछले प्रत्यक्षों का ही निष्कर्ष होगी और इस अनुमान-काल में भी अनुमेय के लिंग का प्रत्यक्ष होना चाहिए। तभी अनुमान हो सकता है। हमने पहले कई बार यह देखा है कि जहाँ धुआँ था वहाँ आग भी थी। यह हमारा अन्वयी प्रत्यक्ष रहा है। यह भी देखा गया कि जहाँ आग नहीं थी वहाँ धुआँ नहीं था। यह व्यक्ति-रेकी अनुभव रहा है। इससे हमने इस व्याप्ति, व्यापक नियम का ग्रहण किया कि जहाँ-जहाँ धुआँ होता है वहाँ आग अवश्य होती है। हमने सारे जगत् की छानबीन तो की नहीं, दस-पाँच जगहों में ऐसा अनुभव किया। जितनी अधिक सख्या में धुएँ के साथ आग का प्रत्यक्ष हुआ होगा उतनी ही अधिक संभावना व्याप्ति के ठीक होने की होगी। ऐसे कई स्थल हैं जहाँ आग के साथ धुआँ होता है। परन्तु ऐसी व्याप्ति नहीं है कि जहाँ-जहाँ आग हो वहाँ धुआँ भी हो। प्रत्यक्ष के आधारपर कोई भी व्यापक नियम बनाया जाय, इस बात की संभावना बराबर बनी होगी कि स्यात् कोई ऐसा दृष्टिपथ मिल जाय जिसमें वह नियम न घटता हो। यदि ऐसा एक भी उदाहरण मिला तो नियम न रह जायगा।

हम तर्क की अवहेलना नहीं कर सकते। बहुत-सा ज्ञान जो अन्यथा अप्रकट रह जाता तर्क द्वारा ही प्रकट होता है। तर्क के अभाव में हमको प्रत्येक वस्तु, प्रत्येक घटना का पृथक् अनुभव करना पड़ता, सबके लिये अलग-अलग प्रमाण ढूँढ़ना पड़ता। तर्क हमको इस श्रम से बचाता है और ज्ञान को प्रगतिशील बनाता है। ‘वह पर्वत धूमयुत है’ इस वाक्य में ‘वह पर्वत’ नाम और ‘धूमयुत है’ आख्यात है। आख्यातमें नाम के संबन्ध में जो कहा गया है वह अतर्क्य है। हमको धुएँ का प्रत्यक्ष हो रहा है, ऐसा संवित् हो रहा है। परन्तु तर्क के द्वारा हमको यह विदित होता है कि पर्वतपर आग है, क्योंकि जहाँ धुआँ होता है, वहाँ आग होती है। यह ज्ञान हमको वहाँ जानेपर प्राप्त हो सकता था, परन्तु तर्क ने इस श्रम से बचा दिया। पुराने आख्यात के भीतर से नया आख्यात निकला और हम यह कह सकते हैं, ‘वह पर्वत अग्निमान् है।’ ऐसा जानने से हम यह निर्णय कर सकते हैं कि कैसा व्यवहार किया जाय। यदि हमको भोजन पकाना है या सड़ोँ लग रही है तो हम पर्वत की ओर जायेंगे, अन्यथा दूसरे काम में प्रवृत्त होंगे। तर्क के अभाव में केवल धूम-दर्शन व्यवहार के लिये मार्ग-प्रदर्शक नहीं हो सकता था। जो प्रत्यक्ष हो रहा था वह चित्त का विकार मात्र होकर रह जाता। अतः यह स्पष्ट है कि तर्क की सहायता से ही हम अपने ज्ञान का उपयोग कर सकते हैं।” इसके अतिरिक्त कुछ अनुभवों के आधार पर अनुमान एक बार सिद्ध हो जानेपर दूसरे अनुभवों का संशोधन भी करता है।

“हमको सामने एक फूल देख पड़ता है। हम पिछले अनुभवों के आधारपर एतत्कालीन अनुभव के संबन्ध में यह तर्क तो कर सकते हैं कि ऐसा अनुभव न होना चाहिए—यह युक्तिसंगत नहीं है; इस तर्क के फलस्वरूप हमको अपने प्रमाणों (प्रत्यक्ष) के संबन्ध में शका उत्पन्न हो सकती है। दोपहर को आकाश में सूर्य देख पड़ता है। यदि किसी दिन किसी को चन्द्रमा देख पड़ जाय तो उसको यह शका होनी चाहिए कि यह भ्रांति-दर्शन है। ज्यौतिष के अमुक-अमुक नियमों के अनुसार इस समय चन्द्रमा दृष्टिगोचर नहीं हो सकता। मेरी आँखों में कोई दोष आ गया है या किसी अन्य कारण से यथार्थ प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है। वह यह सब तर्क कर सकता है। प्रत्येक प्रतीयमान सत्ता अतर्क्य होती है। परन्तु यदि उसका हमारे दूसरे अनुभवों से सामंजस्य न हो तो हमको यह शंका करने का स्थल रहता है कि जिस प्रमाण द्वारा उसका ज्ञान हुआ था उसका ठीक प्रयोग नहीं हुआ।”

इसमें स्पष्ट हो जाता है कि अनुमान प्रत्यक्ष का विवास है। वह प्रत्यक्ष का साधन और मध्यस्थ करता है और उसमें निहित सभावनाओं को प्रस्फुटित करता है। प्रत्यक्ष ज्ञान का पहला कदम है और अनुमान ज्ञान की प्रगति में उसमें अगला कदम है। वह ज्ञान को व्यवहारोपयोगी बनाता है।

किंतु ज्ञान की प्रगति यही समाप्त नहीं हो जाती। इसमें सदेह नहीं कि अध्यवसाय की परिगति व्यवहार में जाती है, किंतु इस व्यवहार में फल का प्रत्यक्ष पुनः इस अध्यवसाय का साधन करता है।

“तब मैं यह दोष हूँ कि वह अप्रतिष्ठित है, अर्थात् उसके द्वारा जो ज्ञान प्राप्त होता है वह अनिम और निराधार नहीं होता। तब को प्रत्यक्ष से पदे-पदे मिलना और सुधारना पड़ता है। छाटी बातों में, ऐसी बातों में जो थोड़ी देर या थोड़ा श्रेष्ठ में समाप्त हो जाती है, तब वस्तुस्थिति के अनुसार होगा, परंतु उड़ी बातों में वस्तुस्थिति उससे दूर जा पड़ सकती है। प्राग्वहिकता के संबंध में तब बहुत धावा देता है। यदि १० श्रमिक किसी काम को ८ दिनों में करते हैं तो तब के अनुसार २० श्रमिक उसे ४ दिनों में करेंगे। म्यान् ऐसा हो भी जाय, पर तब यह भी कहना है कि १,१५,२०० श्रमिक उसे एक मिनट में पूरा कर देंगे। वस्तुतः ऐसा कदापि नहीं हो सकता। एक सीमा के उपरान्त श्रमिकों की बढ़ती हुई संख्या काम में बाधक होने लग जायगी। किसी मनुष्य को सीधा समझकर लंग नियम चिढ़ाया करने है। उसका स्वाभाव भी म्यान् इसीमें है कि चिदानात्मकता की बात कहना जाय। परंतु एक दिन न जाने क्या हो जाता है कि वह भड़क उठता है और ऐसा काम कर बैठता है जो हमारे सामने तब और उसके सारे हिता को तोड़-फोड़ डालने है। ऐसा मानने की आवश्यकता नहीं है कि कोई दबी या दानवी शक्ति तब का झूठा मित्र बननेपर तुरंत उठी है। बात यह है कि बुद्धि को जैसी और जितनी सामग्री मिलेगी वैसा ही व्यापन और प्रसार उसका अध्यवसाय होगा। यदि कोई मनुष्य हो अर्थात् किसी को समस्त विश्व का युगपत् प्रत्यक्ष हो रहा हो तो उसका तब भी अप्रतिष्ठित परिणामवाला होगा। नाशपूर्णतः हमको किसी भी परिस्थिति के सब पहलुओं का ज्ञान नहीं होता। थोड़ी सामग्री के बलपर अध्यवसाय करते हैं, इसलिए उसका परिणाम भी यथायक नहीं निकलता। प्रत्यक्ष द्वारा उसका बराबर ठीक करना पड़ता है। यदि कोई नया अनुभव, नया हतु मिले तो नया अध्यवसाय करना पड़ता है। संकटों वगैरें तो मंगलादि ग्रहों की नाशक गतिविधि देखकर विद्वानों ने उनकी चाल के संबंध में नियम बनाये। इन नियमों के आधारपर तबस यह निश्चय किया जा सकता है कि अमुक तिथि को अमुक काल में अमुक ग्रह आकाश में अमुक स्थानपर होगा। देखने पर ग्रह ठीक उसी स्थानपर नहीं मिलता, जितनी ही लंबी अवधि के लिये गणना की जाती है उतनी ही बड़ी भूल मिलती है। कारण स्पष्ट है। यदि किसी समीपस्थ पिंड के आकर्षण या किसी ऐसी ही अथवा तब के संबंध में रस्ती भर भी भूल रहे गयीं तो वह चाल पाकर बढती जाती है। ऐसी भूलों को बराबर प्रत्यक्ष से मिलाकर साधना पड़ता है। एक समय या जब विद्वान् गणना स्वर्णों पिंडों की गतिविधि देखकर यह मानने थे कि सूर्योपस्थित पृथिवी की परिगति करने है। नये हतुओं के मिलनपर यह मन पलट गया और ऐसा माना गया कि पृथिवी यदि ग्रह सूर्य की परिगति करने है। आजकल यह कहना अधिक ठीक जैसा है कि प्रत्यक्ष यह सूर्य और अपने समस्त गुरुत्व-केंद्र की परिगति करता है पर यह केंद्र सूर्य के पिंड के भीतर है इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि सूर्य का परिगमण हो रहा है। सब संभव हतु मानने उपस्थित नहीं होने इसलिए तब पूर्णतया मध्यप्रतिष्ठ नहीं हो सकता।

अनुमान अथवा तर्क ही के द्वारा अनेक विशेष अनुभवों से सामान्य सिद्धांत (व्याप्तियाँ) निर्णीत होते हैं और सामान्य सिद्धांतों की सहायता से विशेष निर्णय किये जाते हैं। अतएव जब तर्क अप्रतिष्ठित है, जब उसमें ज्ञान की चरम परिणति नहीं है। तो उसके द्वारा प्राप्त सिद्धांत भी कोई चरम सत्य नहीं हो सकते। तर्क व्यवहार में आनेपर उस व्यवहार के परिणामस्वरूप प्राप्त नये अनुभवों से संगो-धित और परिवर्धित होता रहता है और सिद्धांत नये व्यवहार के प्रकाश में अधिकाधिक सत्य और सग्राहक होते जाते हैं। अभिसिद्धांतों और सिद्धांतों का संबंध इसी प्रक्रिया का एक उदाहरण है।

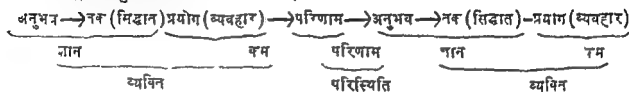
“मनुष्य निरंतर दृग्बिषयो के बीच रहता है, प्रत्येक भीतरी-बाहरी घटना एक दृग्बिषय है। दृग्बिषयो का साक्षी मात्र बनकर रहने से उसको तृप्ति नहीं होती। वह दृग्बिषयों में, विशिष्ट ऐसे दृग्बिषयों में जो नियतरूप से एक दूसरे के पीछे आते हैं या जो एक दूसरे के मदृग प्रतीत होते हैं, संबंध ढूँढता है। जब संबंध निश्चित रूप से मिल जाता है तब उसे सिद्धांत कहते हैं। सिद्धांत सत्य मानकर प्रतिपादित किया जाता है। जो उसको उपस्थित करता है उसको यह विश्वास होता है कि जगत् में वस्तुतः ऐसा ही हो रहा है। परंतु कभी-कभी ऐसा भी होता है कि दृग्बिषयों के संबंध में जो बात समझ में आती है वह निश्चय कोटितक नहीं पहुँची होती। ऐसा विश्वास होता है कि इसके सत्य होने की बहुत संभावना है, फिर भी उसको सिद्धांत मानने के पहिले और परीक्षा करने की आवश्यकता प्रतीत होती है। ऐसी अवस्था में उसको अभिसिद्धांत कहते हैं। विद्या की उन्नति में अभिसिद्धांतों से बहुत सहायता मिलती है। विद्युत् और प्रकाश की गति समझने में इस अभिसिद्धांत से बड़ी सहायता मिली कि टिंक में एक बहुत ही सूक्ष्म गुणत्वहीन पदार्थ सर्वत्र फैला हुआ है जो विद्युत्, प्रकाश और ताप की तरंगों का माध्यम बन जाता है। इसको अकाश तत्त्व कहा गया। ज्यौतिषियों को सूर्य, चंद्र, मंगल, गुरु जैसे खवर्ती पिंडों की गतिविधि समझने में इस अभिसिद्धांत से सहायता मिली कि यह सब पृथिवी की, जो खमध्य में निश्चल खड़ी है, परिक्रमा करते हैं। अभिसिद्धांत को अभ्युपगत करके, उसको सत्य मानकर यह परीक्षा की जाती है कि वह सब संप्रकरण दृग्बिषयों को समझाने में कहाँतक समर्थ होता है। यदि वह इस परीक्षण में निर्दोष उत्तरता है तो सिद्धांत पदवीपर पहुँचता है, अन्यथा उसका परित्याग कर दिया जाता है।

“यहाँतक तो कोई आपत्ति नहीं है। बुराई तब आती है जब प्रमाद के कारण पूरा परीक्षण नहीं किया जाता और अभिसिद्धांत झट से सिद्धांत मान लिया जाता है।”

किंतु इसी विचार से यह भी स्पष्ट है कि समय विशेष की स्वाभाविक सीमाओं का उल्लंघन न कर पाने के कारण मानव-समाज के लिये आज जो सिद्धांत होता है वही कलके विस्तृत अनुभव के प्रकाश में अभिसिद्धांत बन जाता है। प्रगतिशील इतिहास नयी-नयी परिस्थितियाँ और नये-नये अनुभव उत्पन्न करता रहता है और फिर उन सब दृग्बिषयों को घेरने के लिये सिद्धांतों के दायरे को बड़ा करना पड़ता है। इसी प्रकार नये सिद्धांतों का निर्माण होता रहता है जो कि अधिकाधिक सत्य और पूर्ण होते जाते हैं। ज्ञान का इसी तरह अपूर्ण सत्य से पूर्ण सत्य की ओर अनवरत विकास होता रहता है और ज्ञान की उन्नति के साथ व्यवहार भी अधिकाधिक उन्नत होता जाता है। साथ ही व्यक्ति अथवा समाज के ज्ञान और कर्म के प्रभाव से उसकी परिस्थिति भी उसके अधिकाधिक अनुकूल परिणत होती जाती है। क्योंकि ज्ञान और कर्म वास्तव में प्रकृतिपर मनुष्य की क्रिया के ही दो अंग हैं। यह क्रिया प्रकृति में यदि नया परिणाम उत्पन्न न करे तो ज्ञान और कर्म के

उत्पत्ति के नये स्तर पर जाने का कोई कारण न रह। किन्तु नये-नये दृष्टियाँ के, नयी-नयी परिस्थितियाँ के, नये-नये अनुभव कहाँ से आते ? यदि प्रकृति परिणाम न होती तो हमारे ज्ञान और कम एक ही स्थिर चक्र में घूमते रहते, उसमें भी कोई परिवर्तन अथवा उत्पत्ति होने की संभावना न होती। अतएव ज्ञान और कम का विकासमान चक्र वास्तव में मानव और प्रकृति की क्रिया और प्रतिक्रिया का चक्र है।

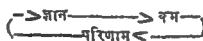
अतः यदि हम ज्ञान के विकास की कुल मजिद को उपयुक्त विचार के प्रकाश में चित्रित करना चाहें तो कुछ इस प्रकार कर सकते हैं —



अथवा —



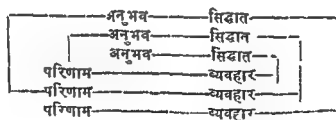
अथवा —



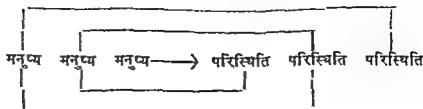
अथवा —



किन्तु इन चित्रों से यह भ्रम न हो कि जिस ज्ञान से जो कम तथा परिणाम होता है वह कम और परिणाम फिर उसी (अपने पूर्ववर्ती) ज्ञान को और वह ज्ञान फिर उसी कम और परिणाम को उत्पन्न करता है और इस प्रकार हम बिना आगे बढ़े हुए उसी चक्र में घूमते रहते हैं, इसलिए ज्ञान और कम तथा परिणाम के मध्य वर्तमान चक्र को एक प्रकार चित्रित करना अच्छा होगा —



अथवा —



सारांश यह कि संपूर्णानंद प्रत्यक्षादि प्रमाणों को पृथक्-पृथक् स्थिर वस्तुओं के रूप में न देखकर उन्हें कालक्रम में आगे बढ़ती हुई क्रिया की अनेक मजिलों के रूप में देखते हैं जिसकी शृंखला आगे बढ़कर क्रिया तक पहुँचती है और क्रिया द्वारा मनुष्य परिस्थिति तक पहुँचता है जिस प्रकार परिस्थिति ज्ञान द्वारा मनुष्य तक पहुँचती है।

इस गत्यात्मक दृष्टि से ज्ञान और कर्म के सन्ध की सारी समस्याएँ अत्यंत सहज रूप से सुलझ जाती हैं। उदाहरण के लिये यह प्रश्न बराबर उठता रहा है कि दर्शन का प्रयोजन ज्ञान है या कर्म? किंतु ज्ञान और कर्म को सिद्ध वस्तुओं के रूप में नितांत व्यावृत्त और पृथक् समझ लेने के स्थान पर यदि इन दोनों को कालक्रम में एक दूसरे के आश्रय से गतिमान प्रवाह के रूप में समझा जाय तो यह प्रश्न ही निरर्थक हो जाता है। फिर तो यह व्यावहारिक सुविधा और व्यक्तिगत रुचि की बात रह जाती है कि कोई व्यक्ति सामाजिक श्रम-विभाजन में अपनी योग्यतानुसार कौन-सी वृत्ति ग्रहण करे और अपने जीवन का लक्ष्य ज्ञान को या कर्म को बनाये। इस दृष्टि से स्पष्ट है कि यदि किसी कर्मयोगी का लक्ष्य कर्म है तो भी उसके कर्मनिष्ठ जीवन के द्वारा उसके ज्ञान में विकास हुए बिना नहीं रह सकता। इसी प्रकार दार्शनिक का लक्ष्य ज्ञान है। किंतु इस ज्ञान से उसके कर्मपर प्रभाव पड़े बिना नहीं रह सकता।

इसके अतिरिक्त यह लक्ष्य भी, कालक्रम में विकसित होता है, न कि प्रारंभ से ही किसी व्यक्ति को एक पृथक् लक्ष्य सिद्ध होता है। दर्शनके ज्ञान का लक्ष्य भी विकास की एक विशेष मंजिल पर और वह भी कर्म जिज्ञासा के सहारे ही प्राप्त होता है।

“मनुष्य चाहे अर्थ और काम को ही लक्ष्य मानकर चला हो, परंतु ज्यों-ज्यों उसकी बुद्धि में यह बात बैठती जाती है कि धर्म के बिना अर्थ और काम सिद्ध नहीं हो सकते, त्यों-त्यों उसका ध्यान इनकी ओर से हटकर धर्म की ओर लग जाता है और क्रमशः धर्म साधन न रहकर साध्य बन जाता है। संस्कृत बुद्धि की यह पहचान है। इसी प्रकार जब यह बात समझ में बैठ जाती है कि अज्ञान से छुटकारा पाये बिना धर्म का संपादन संभव नहीं है तो क्रमशः अज्ञान-निवृत्ति स्वयं साध्य हो जाती है। इस स्थिति के उत्पन्न होने में और बातें भी सहायक होती हैं। जिज्ञासा हमारे चित्त का स्वाभाविक धर्म है। मैं क्या हूँ? जगत् क्या है? मेरे सिवाय अन्य भी चेतन व्यक्ति हैं या नहीं? इस प्रकार के प्रश्न चित्त में उठते हैं। इनके उत्तर जानने की उत्कट इच्छा होती है। वैयक्तिक और सामूहिक धर्म का पालन उसका व्यावहारिक परिणाम है। परंतु अज्ञान-निवृत्ति अर्थात् ज्ञान से जो एक अपूर्व आनंद और गांति की प्राप्ति होती है वह उसका सब से बड़ा फल है। जिस किसी को विज्ञान के अध्ययन के द्वारा कभी जगत् के रहस्य का थोड़ा-सा भी परिचय मिला होगा उसको इस आनंद और गांति की एक झलक देख पड़ी होगी। अतः अज्ञान से छुटकारा पाना और ज्ञान के द्वारा जगत् के स्वरूप और अपने स्वरूप को पहिचानना मनुष्य का श्रेष्ठतम लक्ष्य होना चाहिए।

“दार्शनिक ज्ञान—विश्व के सत्य स्वरूप का ज्ञान—धर्मज्ञान का साधन होगा। हमको उससे ज्ञात होगा कि जगत् में हमारा क्या स्थान है, किस-किस के साथ कैसा सन्ध है, इस सन्ध से हमारे कैसे कर्तव्य उत्पन्न होते हैं और इन कर्तव्यों का किस प्रकार पालन किया जा सकता है।

इसके साथ ही अन्तर्गत के कारण जो इच्छाभिधात होना है वह नष्ट हो जायगा। कृतव्य-पालन करने की श्रमता आ जायगी। इस प्रकार ता पान व्यक्ति-विशेष को ही, पर उसका अभिमान उस व्यक्ति-विशेष ही पर निर्माणीति नहीं रह सकता। वह जो सत्य घोषित करेगा उसको और लोग भी ग्रहण करेंगे। इतना ऊँचा अनुभव न होने के कारण सब लोगों के लिये वह साक्षात्कृत न हो तब भी स्वीकार्य हो सकता है क्योंकि उसके प्रकाश में वह अपने ज्ञान, अपनी अनुभूति, अपने भाषात्कृत श्रमता के सामर्थ्य का देख सकेंगे और अपने धर्मों को न्यूनाधिक पहिचान सकेंगे, उसके आधार पर समाज की व्यवस्था प्रतिष्ठित की जा सकती है जिसमें अधिकाधिक अनुभव अपने अर्थ और धर्म का उपभाग कर सकें और अपने धर्म का पालन कर सकें। पूरा पान की नींव पर समाज का जो संघटन होगा वह निर्दोष होगा। काल की गति में जगत् के विस्तार के समर्थ में पान की वृद्धि हो सकती है, प्राकृतिक शक्ति का उपयोग के नये प्रकार आविष्कृत हो सकते हैं, इसलिए समुदाय के राजनीतिक या आर्थिक या सामाजिक जीवन की नयी व्यवस्थाएँ आवश्यक प्रतीत हो सकती हैं। यह निश्चय है कि देश-काल-प्राप्त के अनुसार उनकी भीमामा और उनका प्रयोग करनेवाले भी धर्मार्थानि सच्चे दार्शनिक हैं।

"पान का यह बहुत बड़ा प्रिनियोग है, परन्तु ज्ञानी के लिये सब से बड़ा उपयोग अन्तर्गत की निवृत्ति है।"



विज्ञानवाद

नरेंद्रदेव

(चीनी पर्यटक युआन च्वांग की विज्ञप्ति-मात्रता-सिद्धि के अनुसार)

प्रथम शताब्दी के लगभग बौद्ध धर्म में एक गहरा परिवर्तन हुआ। बौद्ध-शासन कई निकायों में विभक्त हो चुका था। शासन के दो प्रधान विभाग महायान और हीनयान के नाम से प्रसिद्ध हैं। बौद्ध धर्म के पूर्वरूप को हीनयान की आख्या दी गयी। हीनयान को श्रावकयान भी कहते हैं। हीनयान के अंतर्गत सर्वास्तिवाद और सौत्रातिकवाद, यह दो दर्शन हैं। हीनयान बहु-स्वभाव-वादो है। इसके अनुसार विज्ञान और बाह्यार्थ (विज्ञेय) दोनों द्रव्य सत् हैं। महायान का हीनयान से मौलिक भेद है। इसके आगम ग्रंथ, इसकी चर्या, इसका दर्शन, इसका बुद्धवाद, सब कुछ भिन्न है। महायान के अंतर्गत भी दो दर्शन हैं—माध्यमिक (अथवा शून्यवाद) और विज्ञानवाद। महायान दर्शन का पूर्वरूप माध्यमिक है। माध्यमिक के प्रतिष्ठाता नागार्जुन थे। इनका समय द्वितीय शताब्दी है। इनका मुख्य ग्रंथ माध्यमिक शास्त्र है। माध्यमिक के अन्य प्रसिद्ध आचार्य देव या आर्यदेव, बुद्धपालित, चद्रकीर्ति और शांतिदेव हैं। देव तीसरी शताब्दी के हैं, यह शतशास्त्र और चतुःशतक के रचयिता हैं। चद्रकीर्ति छठी शताब्दी के हैं और इनके प्रसिद्ध ग्रंथ माध्यमिकावतार और प्रसन्नपदा हैं। शांतिदेव सातवीं शताब्दी के हैं। बोधिचर्यावतार और शिक्षा समुच्चय इनके प्रसिद्ध ग्रंथ हैं।

माध्यमिक शास्त्र का प्रयोजन शून्यता की प्रतिष्ठा करना है। इस शून्यता का क्या अर्थ है ? पूरे इसके लिये 'वैकुण्ठी' शब्द का प्रयोग करते हैं, शर्वास्की इसे 'रिलेटिविटी' बताते हैं और यामागुची इसके लिये 'नान-सक्सटेन्स' शब्द का व्यवहार करते हैं। माध्यमिक मतवाद में विज्ञान और विज्ञेय दोनों का वस्तुतः अभाव है ; दोनों केवल लोकसंवृतिसत् हैं।

महायान के अंतर्गत दूसरा दर्शन विज्ञानवाद है। इसे योगाचार भी कहते हैं। यह दशभूमक शास्त्र को अपना आधार मानता है। दशभूमक में कहा है कि त्रैधातुक चित्तमात्र है अर्थात् चित्त-विज्ञान ही द्रव्यसत् है, विज्ञेय अर्थात् बाह्यार्थ वस्तुसत् नहीं है। तथापि इस वाद का आरम्भ वस्तुतः आचार्य असंग से होता है। असंग पेशावर के रहनेवाले थे। अपने जीवन का एक भाग इन्होंने अयोध्या में व्यतीत किया था। इनका समय चौथी या पाँचवीं शती है। असंग के ग्रंथ महायान सूत्रालंकार,

गम्यमान विभाग, उत्तरतत्र आर महायाग मपरिग्रह गाम्य है तथा योगाचार-भूमि गाम्य भी जिनके गम्यमान विभाग में मंत्रों के प्रयोग के लिए जाना जाता है। अलग के भाग वसुधायु भी एक गम्यमान विभाग है। पहले वह सीधे जाना जाता है, पीछे से अपने भाई अलग के प्रभाव के कारण विज्ञानवादी है। गम्यमान विज्ञानवाद पर दो प्रमाण दिए जा सकते हैं—विज्ञानवादी प्रकरण और प्रमाण। इन दो प्रमाणों से दो प्रमाण दिए जा सकते हैं (या विज्ञानवाद) और स्थिरमति हुए। स्थिरमति का गम्यमान गम्यमान का वल्लभा था। यह माध्यमिक और विज्ञानवाद के बीच की कड़ी है। विज्ञानवाद का दूसरा प्रमाण का प्रतिष्ठापक विज्ञानवाद है। इस प्रमाण का माध्यमिक गम्यमान विज्ञानवाद हो गया। विज्ञानवाद गम्यमान प्रमाणों तथा उनके विषय सीधे सीधे विज्ञानवाद गम्यमान में थे। युवान् विज्ञानवादी गम्यमान प्रमाण थे। विज्ञानवाद गम्यमान प्रमाण था। विज्ञानवाद के अर्थ आचार्य जयमेन, चन्द्र-गाम्यमान (गाम्यमान गम्यमान) तथा धर्मप्रमाण (ई० ६५५-७००) थे। इनमें से बहुत से विज्ञानवाद में थे। यह अमरिच है कि गाम्यमान गम्यमान में विज्ञानवाद का प्रमाण प्रमाण था।

आचार्य अलग का दान गम्यमान गम्यमान था। इसमें गाम्यमान के विज्ञानवाद, गाम्यमानवादिया का पुद्गल गम्यमान और गाम्यमान के गम्यमान का प्रतिपादक है। विज्ञानवाद इस गम्यमान के पार-माध्यमिक विज्ञानवाद के विज्ञान में गम्यमान करना चाहते हैं। वस्तुतः अलग का दान विज्ञानवादी अलगवाद है जिनमें विज्ञान का अलग है। यह एक गम्यमान गम्यमान है। धीरे धीरे विज्ञानवाद माध्यमिक गम्यमान होने लगा और अलग में इसका स्वयं प्रमाण हो गया। विज्ञानवाद का यह एक गम्यमान विज्ञान के विज्ञान प्रमाण में प्रमाण के पाया जाता है।

विज्ञानवादी युवान् विज्ञान ने भारत में ई० मन् ६३० में ६४४ तक यात्रा की थी। वह विज्ञानवाद के विज्ञान में कई बार गम्यमान थे। यह विज्ञानवाद तथा विज्ञानवाद के अर्थ आचार्यों के विज्ञान थे। ई० मन् ६४५ में यह विज्ञान विज्ञान गम्यमान और विज्ञानवाद पर उन्होंने कई प्रमाणों का गम्यमान था। इनमें गम्यमान गम्यमान प्रमाण है। इसका फल अनुवाद पूर्व में विज्ञान है। यह एक गम्यमान विज्ञान के विज्ञान पर विज्ञान गया है।

इस प्रमाण का महत्व इस दृष्टि से भी है कि यह विज्ञानवाद विज्ञानवाद के विज्ञानों के विज्ञान से परिचित कराना है। अलग के महायाग गम्यमानवाद के विज्ञानवाद का विज्ञान माध्यमिक विज्ञान था और उस प्रमाण में इस विज्ञान का विज्ञान नहीं विज्ञान गया। इनके विपरीत विज्ञान के विज्ञानवाद का स्वयं प्रमाण है। यह माध्यमिक विज्ञान ने गम्यमान व्यावृत्त हो गया है और यह अपने को ही महायाग का एकमात्र सच्चा प्रतिनिधि मानता है।

जैसा कि प्रमाण का नाम सूचित करता है, 'सिद्धि' विज्ञान-मात्रता के विज्ञान का विज्ञान है। जो लोग पुद्गल गम्यमान और धर्म गम्यमान में अप्रतिष्ठित या विप्रतिष्ठित हैं उनके इनका विप्रतिष्ठित विज्ञान कराना इस प्रमाण का उद्देश्य है। इन दो गम्यमान के गम्यमान से आत्मग्राह और धर्मग्राह का गम्यमान होता है और इनके फलस्वरूप विज्ञानवाद और विज्ञानवाद (अविज्ञान विज्ञान जो विज्ञान अर्थान् भूतनयता के दान में प्रतिष्ठित है) का प्रमाण होता है। विज्ञानवाद के विज्ञानवाद से प्रमाण होते हैं। पुद्गल गम्यमान का अवधारण विज्ञानवाद दृष्टि का प्रतिष्ठित है। इस अवधारण से गम्यमान का प्रमाण होता है। विज्ञानवाद में प्रतिष्ठित नहीं होती और विज्ञान का लाभ होता है। धर्मगम्यमान के विज्ञान से

ज्ञेयावरण प्रहीण होता है और इससे महाबोधि (सर्वज्ञता) का अधिगम होता है और सर्वाकार-ज्ञेय में ज्ञान असक्त और अप्रतिहत प्रवर्तित होता है।

विज्ञप्तिमात्रता दो प्रकार के एकातवाद का प्रतिषेध करती है। सर्वास्तिवादी मानते हैं कि विज्ञान के तुल्य विज्ञेय (वाह्यार्थ) भी द्रव्यसत् है और हमारे (भावविवेक) जो शून्यवादी हैं, मानते हैं कि विज्ञेय (वाह्यार्थ) के सदृश विज्ञान का भी परमार्थतः अस्तित्व नहीं है, केवल सवृत्तितः है। यह दोनों मत अयथार्थ हैं। युआन च्वांग इन दोनों अयथार्थ मतवादों से व्यावृत्त होते हैं और अपने विज्ञानवाद को सिद्ध करते हैं। वह वमुवधु के इस वचन को उद्धृत करते हैं: “जो विविध आत्मोपचार और धर्मोपचार प्रचलित हैं, वह मुख्य आत्मा और मुख्य धर्मों से संबन्ध नहीं रखते। वह मिथ्योपचार हैं। विज्ञान का जो परिणाम होता है उसके लिये इन प्रज्ञप्तियों का व्यवहार होता है।” दूसरे शब्दों में आत्मा और धर्म द्रव्यसत् स्वभाव नहीं हैं। वह केवल विकल्प मात्र हैं। परिकल्पित आत्मा और धर्म-विज्ञान और विज्ञप्ति (ज्ञान) के परिणाममात्र हैं। चित्त-चैत एकमात्र वस्तुसत् है।

युआन च्वांग इस “विज्ञान परिणाम” का विवेचन विज्ञानवाद के अतर्गत विविध मतवादों के अनुसार करते हैं। धर्मपाल और स्थिरमति के अनुसार मूल-विज्ञान (विज्ञान-स्वभाव, सवित्ति, संवित्तिभाग) दो भागों के सदृश परिणत होता है। यह आत्मा और धर्म हैं। इन्हें दर्शन भाग और निमित्तभाग कहते हैं। यही ग्राहक और ग्राह्य के आयतन हैं। यह दो भाग संवित्तिभाग का आश्रय लेकर वृषभ के दो शृंगों के तुल्य संभूत होते हैं। नन्द और वंधुश्री के अनुसार आध्यात्मिक विज्ञान वाह्यार्थ के सदृश परिणत होता है। धर्मपाल के मत से यह दो भाग सवित्तिभाग के सदृश प्रतीत्यज, परतंत्र हैं, किंतु मूढ पुरुष इनमें आत्मा और धर्म का, ग्राहक-ग्राह्य का, उपचार करते हैं। यह दो विकल्प (कल्पना) परिकल्पित हैं। किंतु स्थिरमति के अनुसार यह दो भाग परतंत्र नहीं हैं, क्योंकि विज्ञप्तिमात्रता का प्रतिषेध किये बिना इनकी वस्तुतः विद्यमानता नहीं होती। अतः यह परिकल्पित हैं। नन्द और वंधुश्री केवल दो ही भाग (दर्शन, निमित्त) स्वीकार करते हैं और यह दोनों परतंत्र हैं। निमित्तभाग परतंत्र है किंतु यह दर्शनभाग का परिणाम है। इस नय में विज्ञप्ति-मात्र का सिद्धांत आदृत है। निमित्तभाग विज्ञान से पृथक् नहीं है, किंतु मिथ्या रुचि उसे बहिर्वत् नृहीत करती है। यद्यपि यह परतंत्र है तथापि परिकल्पित के सदृश है। लोक और शास्त्र वाह्यार्थ सदृश इस निमित्तभाग को आत्मा और धर्म प्रज्ञप्त करते हैं। दर्शनभाग ग्राहक के रूप में निमित्तभाग में संगृहीत है।

इस प्रकार स्थिरमति एक ही भाग को परतंत्र मानते हैं। उनके दर्शनभाग और निमित्तभाग परिकल्पित हैं। धर्मपाल, जैसा हम आगे देखेंगे, चार भाग मानते हैं। वह एक स्वसंवित्ति-सवित्ति-भाग भी मानते हैं। उनके चारों भाग परतंत्र हैं। नन्द और वंधुश्री के अनुसार दो भाग हैं और दोनों परतंत्र हैं।

इन विविध मतों के बीच जो भेद है वह अति स्वल्प है। युआन च्वांग इन मतों का उल्लेख करके उनमें सामंजस्य स्थापित करते हैं। उनका वाक्य यह है—आत्म-धर्म के विकल्पों से चित्त में जिस वासना का परिपोष होता है उसके बल से विज्ञान उत्पन्न होते ही आत्मधर्माकार में परिणत होता

है। आत्मघम — यह निभाम यद्यपि विज्ञान से अभिन्न है तथापि मिथ्या विवक्ष्य के बल से यह मात्मागत ध्वभामित होता है। यही कारण है कि अनादिबाल से आत्मोपचार और धर्मोपचार प्रवर्तित है। मत्त्व मदा से आत्मनिर्माण और धमनिर्माण को वस्तुसत् आत्मघम अवधारित करते हैं। किन्तु यह आत्मा जोग घम, जिनमें मूढ पुरुष प्रतिपन्न है, परमायत नहीं है। यह प्रज्ञप्तिमात्र है। मिथ्या रवि (मन) से यह प्रवृत्त होते हैं। अतः यह आत्मघम सवृत्त ही है। पश्चिम की भाषा में यदि कहें तो कहना होगा कि एक पूर्ववर्ती अभ्यासबद्ध, सृष्टि स्वभाव के फलस्वरूप, विज्ञान अध्वारित करता है कि उसका एक भाग ग्राह्य है और दूसरा (बाह्यजगत्) ग्राह्य।

किन्तु यदि आत्मा और घम (ग्राह्य और ग्राह्य) केवल सवृत्ति सत्य हैं तो इनका उत्पादन विज्ञान किन्तु मा मत्त्व है? युञ्जान च्वाग कहते हैं कि विज्ञान आत्मा और घम से अव्यया है, क्योंकि इसका परिणाम आत्मधर्माधार होना है। विज्ञान का अस्तित्व है क्योंकि यह हेतु-प्रत्यय से उत्पन्न होता है (यह परमन है) किन्तु यह वस्तुतः सबदा आत्मधमस्वभाव नहीं होता। किन्तु इसका निर्मात आत्मघम का आधार में होता है। अतः इसको भी सवृत्ति सत्य कहते हैं। दूसरे गदों में बाह्यार्थ केवल प्रज्ञप्ति है और इनका प्रवर्तन मिथ्या रवि से होना है। अतः उनका अस्तित्व विज्ञान मद्भा नहीं है। जैसे बाह्यार्थ का अभाव है वैसे विज्ञान का अभाव नहीं है। विज्ञान ही इन प्रज्ञप्तियों का, इन उपचारों का, उपादान है क्योंकि उपचार निगधार नहीं होता। विज्ञान परतम है किन्तु द्रव्यतः है।

हम देखते हैं कि प्राचीन माध्यमिक मतवाद में और युञ्जान-च्वाग के बाल के विज्ञानवाद में विज्ञान अतः है। माध्यमिक के मत में वस्तुतः विज्ञान और विषय दोनों का समान रूप से अभाव है। यह केवल लोकमवृत्तिसत् है। विज्ञानवाद के मत में यदि विशेष भुग-भरीचिका है तो विज्ञान अपन स्वरूप में पूणत द्रव्यसत् है। यह ऐसी प्रतिभा है जिसके करने का साहस असंग ने भी स्पष्ट रीति से नहीं किया। कम से कम उन्होंने ऐसा मन्त्र के साथ ही किया। किन्तु युञ्जान च्वाग स्पष्ट है। "माह्वय केवल विज्ञान की प्रज्ञप्ति है। यह केवल लोकमवृत्तिसत् है। इसके विपरीत विज्ञान, जो इन प्रज्ञप्तियों का उपादान है, परमार्थसत् है।" (पृ० ११)

यह कैसे ज्ञात होता है कि बाह्यार्थ के बिना विज्ञान ही अर्थात्कार उत्पन्न होता है? क्योंकि आत्मा और धर्म परिवर्तित हैं। अब युञ्जान च्वाग क्रम से आत्मग्राह और धमग्राह की परीक्षा करते हैं।

आत्मग्राह

पहले वह आत्मग्राह को उते है। साग्य और वैशेषिक के मत में आत्मा नित्य, व्यापक (या मगन) और अनाद्यवन् अमर है। युञ्जान च्वाग कहते हैं कि नित्य, व्यापक और अनन्त आत्मा गैरिदक काय में, जो बदला से प्रभावित है, परिच्छिन्न नहीं हो सकता। क्या आत्मा, जैसा कि उपनिषद् कहते हैं, सब जीवों में एक है, अथवा जैसा साग्य-वैशेषिक कहते हैं, अनेक है? पहले विवक्ष्य में जब एक जीव नम करता है, धर्म-फल भोगता है, मोक्ष का लाभ करता है, तब सब जीव नम करते हैं, धर्म-फल का भोग करते हैं, मोक्ष का लाभ करते हैं, इत्यादि। दूसरे विवक्ष्य में (सात्य) सब मत्त्वों की व्यापक आत्माएँ अयोग्य प्रतिवेध करती हैं। अतः आत्मा का स्वभाव मिश्र है। इसलिये यह नहीं कहा जा सकता कि धर्मक नम धर्मक आत्मा का है, अथवा नहीं है।

जब एक मोक्ष का लाभ करता है तब सब उसका लाभ करेंगे क्योंकि जिन धर्मों की भावना और जिनका साक्षात्कार एक करता है वह सब आत्माओं से संबद्ध है।

इसके पश्चात् हमारे ग्रंथकार निर्ग्रथों के मत का खंडन करते हैं। निर्ग्रथ आत्मा को नित्यस्थ (कूटस्थ) मानते हैं, किंतु कहते हैं कि इसका परिमाण शरीर के अनुसार दीर्घ या ह्रस्व होता है। यह युक्तियुक्त नहीं है क्योंकि इस कूटस्थ आत्मा का स्व-शरीर के अनुसार विकास-संकोच नहीं हो सकता। यदि वंशी की वायु के समान इसका विकास-संकोच हो तो यह कूटस्थ नहीं है। पुनः शरीरों के बहुत्व से छिन्न होने के कारण इसकी एकता कहाँ है? (पृ० १३)

अब हीनयान के अंतर्गत कतिपय मतवाद रह जाने हैं जिनके अनुसार आत्मा पंचस्कंधात्मक है या स्कंधों से व्यतिरिक्त है (व्यतिरेकी) या न स्कंधों से अन्य है और न अनन्य।

पहले पक्ष में एकता और नित्यता के बिना यह आत्मा क्या है? पुनः आध्यात्मिक रूप अर्थात् पंचेन्द्रिय आत्मा नहीं है, क्योंकि यह बाह्यरूप के सदृश परिमाणवाला और सावरण है। चित्त-चैत भी आत्मा नहीं है। चित्त-चैत जो अविच्छिन्न संतान में भी अवस्थित नहीं होते और जो हेतुप्रत्ययाधीन है, कैसे आत्मा अवधारित हो सकते हैं? अन्य संस्कृत अर्थात् विप्रयुक्त संस्कार और अविज्ञप्ति-रूप भी आत्मा नहीं है क्योंकि वह बोधस्वरूप नहीं है।

पुनः आत्मा स्कंधव्यतिरेकी भी नहीं है, क्योंकि स्कंधों से व्यतिरिक्त आत्मा, आकाश के तुल्य, कारक-त्रेदक नहीं हो सकता।

पुनः वात्सीपुत्रीयों का मत कि पुद्गल न स्कंधों से अन्य है और न अनन्य, युक्तियुक्त नहीं है। इस कल्पित द्रव्य में—जो स्कंधों का उपादान लेकर (उपादाय) न पंचस्कंध से व्यतिरिक्त है और न पंचस्कंध है, जिस प्रकार षट् मृत्तिका से न भिन्न है, न अभिन्न—हम आत्मा को नहीं पाते। आत्मा प्रजप्तिस्तु है। (पृ० १४)।

अब केवल विज्ञान का प्रश्न रह जाता है। युवान च्वाँग वात्सीपुत्रीयों से पूछते हैं कि क्या यह आत्मा है जो आत्म-प्रत्यय का विषय है? आत्मदृष्टि का आलंबन है? यदि आत्मा आत्मदृष्टि का विषय नहीं है तो आप कैसे जानते हैं कि आत्मा है? यदि यह इसका विषय है तो आत्मदृष्टि को विपर्यास न होना चाहिए, जैसे चित्त जो रूपादि वस्तुसत् को आलंबन बनाता है, विपर्यास में संगृहीत नहीं है। बौद्ध आत्मा के अस्तित्व को कैसे स्वीकार कर सकता है? आप्तागम आत्मदृष्टि का प्रतिषेध करता है, नैरात्म्य का आशंस करता है और कहता है कि आत्माभिनिवेश संसार का पोषण करता है। क्या यह माना जा सकता है कि मिथ्यादृष्टि निर्वाण का आवाहक हो सकती है? अथवा सम्यग्दृष्टि संसार में हेतु है?

आत्मदृष्टि का आलंबन निश्चय ही द्रव्यसत् आत्मा नहीं है किंतु स्कंधमात्र है जो आध्यात्मिक विज्ञान का परिणाम है।

पुनः युवान च्वाँग तीर्थिकों से पूछते हैं कि आत्मा सक्रिय है अथवा निष्क्रिय। यदि सक्रिय है तो यह आत्मा नहीं है, धर्म (फेनामेनल) है। यदि निष्क्रिय है तो यह स्पष्ट ही असत्

ह। ३। गान्गवर्गी कहते हैं कि आत्मा स्वयं चतुर्धात्मक है और बगोषिक कहते हैं कि यह अचे-
ता है, चेतनयोप से चेतन होना है (गोषिकयावतार, १।६०)। पहले विवक्ष्य में यह नित्य नहीं
है त्राति यह मदा नहीं जानता (यथा जव गुण सत्रिय नहीं ह)। दूसरे विवक्ष्य में आवागव
नह पना, भक्ता नहीं है।

इम आत्मग्राह की उपति कैम होती है ? आत्मग्राह सहज या विवक्षित है। प्रथम
आत्म ग्राह आभ्यतर हतुवश अनादिकालिक वित्त वासना ह जो काय (या आश्रय) के साथ (सह)
गता होता ह। यह सहज आत्मग्राह (सत्त्वायदष्टि) मिथ्या देशना या मिथ्या विवक्ष्य पर आश्रित
नहीं ह। मनस् स्वमन आल्य विज्ञान (अष्टम विज्ञान) अयात् मूल विज्ञान की आल्यन के रूप
में ग्रहण करता है (प्रत्येति, आल्यना)। यह स्वचित्त निमित्त का उत्पाद करता है और इस
निमित्त का द्रव्य आत्मा अवधारित करना ह। यह निमित्त मनस् या मानात् आल्यन है। इसका
मूलप्रतिभू (मिथ्य, आकिटादष्ट) स्वय आल्य है। मनस प्रतिनिव का उत्पाद करता है। आल्य के
इन निमित्त या उपगम कर मनस् को प्रतीति होती है कि यह अपनी आत्मा को उपगत होता है।
अनना मनाविज्ञान पच उपादानस्वना को (विज्ञान-परिणाम) आल्यन के रूप में गृहण करता है मार
स्वचित्त निमित्त का उत्पाद करता है जिससे वह आत्मा अवधारित करता है।

दोना अवस्थाओं में यह वित्त का निमित्तभाग है जिम वित्त आत्मा के रूप में गहीत करता
है। यह त्रि मायावत् ह। किंतु यह अनादिकालिक माया है क्याकि अनादिकाल से इसकी प्रवृत्ति है।

यह दो प्रकार के आत्मग्राह सूक्ष्म है और इसलिये उनका उपच्छेद दुष्कर है। भावनाभाग में ही
पुद्गल भूयता की अनौपण परम भावना कर वीर्षात्त्व इनका विवक्ष्य—ग्रहाण करता है।

दुर्गम आत्मग्राह विवक्षित है। यह वेव आभ्यतरहतुवश प्रवृत्त नहीं होता। यह बाह्य प्रत्ययो पर
नी निर्भर ह। यह मिथ्या देशना और मिथ्या विवक्ष्य से ही उत्पन्न होता है। इसलिये यह विवक्षित है।
यह वेव मनोविज्ञान से ही मवद्र है। यह आत्मग्राह भी दो प्रकार का है। एव वह आत्मग्राह है
जिममें आत्मा की स्वधा के रूप में अवधारित करते हैं। यह सत्त्वायदष्टि है। मिथ्यादेशनायक स्वधो
को आल्यन बना मनोविज्ञान स्वचित्त-निमित्त का उत्पाद करता ह, इस निमित्त का वित्तीरण,
निरूपण करना ह मार उसे द्रव्य आत्मा अवधारित करता है। दूसरा वह आत्मग्राह है जिसमें
आत्मा को स्वधयतिग्वी अवधारित करते हैं। तीर्थिका ने उपदिष्ट विविध लक्षण के आत्मा को
आल्यन बना मनोविज्ञान स्वचित्त निमित्त का उत्पाद करता ह, इस निमित्त का वित्तीरण, निरूपण
करना है और उसे द्रव्य आत्मा अवधारित करना है।

यह दो प्रकार के आत्मग्राह स्थूल ह। अनएव इनका उपच्छेद सुगम है। दशनभाग में
वोषिमवसव धर्म की पुद्गलभूयता भूततयता की भावना करना है और आत्मग्राह का विवक्ष्य
और ग्रहाण करना है।

पुन युवान च्वाग आभवादी के इस आश्रय का विचार करते ह कि 'यदि आत्मा द्रव्यत
नहीं है तो स्मृति और पुद्गल प्रवध के अनुपच्छेद का आप क्या विवेचन करते ह ?' (पृ० २०)
युवान च्वाग उत्तर में कहते हैं कि यदि आत्मा नियम्य है तो चित्त की विविधावस्था कैसे होगी ?

वह यह नहीं स्वीकार करते कि आत्मा का कारित्र विविध है किंतु उसका स्वभाव नित्यस्थ है। कारित्र स्वभाव से पृथक् नहीं किया जा सकता। अतः यह नित्यस्थ है। स्वभाव कारित्र से पृथक् नहीं किया जा सकता। अतः यह विविध है।

अनुभवसिद्ध आध्यात्मिक नित्यत्व (स्परिचुअल कान्स्टेण्ट) का विवेचन करने के लिये युआन च्वांग आत्मा के स्थान में मूल विज्ञान का प्रस्ताव करते हैं जो सब सत्वों में होता है और जो एक अव्याकृत सभाग संतान है। इसमें सब साम्ब और अनास्रव समुदाचरित धर्मों के बीज होते हैं। इस मूलविज्ञान की क्रिया के कारण और बिना किसी आत्मा के सप्रधारण के सब धर्मों की उत्पत्ति पूर्व बीज अर्थात् वासना के बल से होती है। यह धर्म पर्याय से अन्य बीजों को उत्पादित करते हैं और इस प्रकार आध्यात्मिक संतान अनन्त काल तक प्रवाहित होता है।

किंतु यह आक्षेप होगा कि आपका लोकधातु केवल सदाकालीन मनस्-कर्म है। कारक कहाँ है? एक द्रव्यसत् आत्मा के अभाव में कर्म कौन करता है? कर्म का फल कौन भोगता है? युआन च्वांग उत्तर देते हैं कि जिसे कारक कहते हैं वह कर्म है, परिवर्तन है। किंतु तीर्थिकों का आत्मा आकाश के तुल्य नित्यस्थ है। अतः यह कारक नहीं हो सकता। चित्त-चैत-हेतु-प्रत्ययवश प्रवच का अनुपच्छेद, कर्म-क्रिया और फलभोग होते हैं। आत्मवादी पुनः कहते हैं, कि आत्मा के बिना, एक आध्यात्मिक नित्य वस्तु के अभाव में, आप बौद्ध जो हमारे सदृश संसार मानते हैं, संसार का निरूपण किस प्रकार करते हैं। यदि आत्मा द्रव्यतः नहीं है तो एक गति से दूसरी गति में कौन संसरण करता है, कौन दुःख का भोग करता है, कौन निर्वाण के लिये प्रयत्नशील होता है और किसका निर्वाण होता है? युआन च्वांग का उत्तर है कि आप किस प्रकार आत्मा को मानते हुए, संसार का निरूपण करते हैं। जब आत्मा का लक्षण यह है कि यह नित्य और जन्म-मरण से विनिर्मुक्त है तब इसका संसरण कैसे हो सकता है। संसार का निरूपण एकमात्र बौद्धों के संतान के सिद्धांत से हो सकता है। सत्व चित्त-संतान है और यह क्लेश तथा साम्ब कर्मों के बल से गतियों में संसरण करते हैं। अतः आत्मा द्रव्यसत् स्वभाव नहीं है। केवल विज्ञान का अस्तित्व है। पर विज्ञान पूर्व विज्ञान के तिरोहित होनेपर उत्पन्न होता है और अनादिकाल से इनकी हेतु-फल-परंपरा, इनका संतान होता है।

धर्मग्राह

ब्राह्मणों के आत्मवाद का निराकरण करके युआन च्वांग बहु-पदार्थवादी सांख्य-वैशेषिक तथा हीनयान का खडन करते हैं। यह मतवाद धर्मों की सत्ता मानते हैं (धर्मग्राह)। युआन च्वांग कहते हैं कि युक्तितः धर्मों का अस्तित्व नहीं है। चित्त-व्यतिरेकी धर्मों की द्रव्यतः उपलब्धि नहीं होती।

सांख्य

पहले वह सांख्य मतवाद का विचार करते हैं। सांख्य के अनुसार पुरुष से पृथक् २३ तत्त्व (या पदार्थ) —महत्-अहंकारादि—हैं। पुरुष चैतन्यस्वरूप है। वह इनका उपभोग करता है। यह धर्म त्रिगुणात्मक है, तथापि यह तत्त्व है, व्यावहारिक (कल्पित) नहीं है। अतः इनका प्रत्यक्ष होता है।

युआन च्वांग उत्तर देते हैं कि जब धर्म अनेकात्मक (गुणत्रय के समुदाय) हैं तब वह द्रव्य-

मन नहीं है, किन्तु मेना और वन के तुल्य प्रतीति है। यह तत्त्व विद्युति है, अतः नित्य नहीं है।
 हा हा तत्त्वोक्त वस्तुओं के (तीन गुणों के) अनेक कारण हैं। अतः इनके स्वभाव और स्वरूप
 भिन्न हैं। तब यह समुदाय के रूप में एक तत्त्व कैसे है ?

वैशेषिक

वैशेषिकवाद का विचार करते हुए गुणों का ज्ञान कहते हैं कि इसके अनुसार द्रव्य, गुण,
 कर्मादि पदार्थ द्रव्यमत्स्वभावात् हैं और प्रत्यक्षगम्य हैं। इस वाद में पदार्थ या तो नित्य और अपरि-
 णामी है अथवा क्षणिक है। परमाणु-द्रव्य नित्य है और परमाणु-पदार्थ अनित्य हैं।

गुणों का ज्ञान कहते हैं कि यह विचित्र है कि एक ओर परमाणु नित्य है और दूसरी ओर
 उनमें परमाणु-पदार्थ का उत्पादन का सामर्थ्य भी है। यदि परमाणु प्रसरेण आदि कारणों से उत्पादन
 करते हैं तो कारण के सदृश वह नित्य नहीं है क्योंकि वह कारण से सम्प्रदागत है। और यदि वह
 कारणोत्पन्न नहीं रहते तो विज्ञान से व्यतिरिक्त पदार्थगतत्वं उनका कोई द्रव्यसत्स्वभाव नहीं है।

यदि अनित्य पदार्थ (परमाणु-पदार्थ) सावरण है तो वह परिमाण वाले हैं। अतः वह मेना
 और वन के समान विभजनीय हैं। अतः वह द्रव्यमत्स्वभाव नहीं हैं। यदि वह सावरण नहीं हैं तो
 वित्त-रत से व्यतिरिक्त उनका कोई द्रव्यमत्स्वभाव नहीं है। जो परमाणु के लिये सत्य है वह
 समुदाय पदार्थ के लिये भी सत्य है। अतः वैशेषिकों के विविध द्रव्य प्रतीतिमान हैं। गुणों का
 विज्ञान से पृथक् स्वभाव नहीं है। पृथ्वी-जल-तेज-वायु सावरण पदार्थों में समूहीत नहीं हैं, क्योंकि
 वह स्वयं स्वयम्भूत उद्धारणत्व गुणों के समान कारणोद्भूत से स्पष्ट होते हैं। इससे विपरीत
 कारण पूर्वोक्त गुण असावरण पदार्थों में समूहीत नहीं हैं, क्योंकि पृथ्वी-जल-तेज-वायु के समान वह
 कारणोद्भूत से स्पष्ट होते हैं।

अतः यह सिद्ध होता है कि स्वयम्भूतवादि गुणों से व्यतिरिक्त पृथ्वी-जल-तेज-वायु का द्रव्यसत्
 स्वभाव नहीं है।

इसी प्रकार कर्मादि अन्य पदार्थों का भी विज्ञान से पृथक् स्वभाव नहीं है। वैशेषिक कहते
 हैं कि पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है जसा विज्ञान से व्यतिरिक्त द्रव्यसत् स्वभाव का होना
 चाहिए। किन्तु यह सत्य नहीं है। यही बात कि द्रव्य ज्ञेय (ज्ञान के विषय) है, यह सिद्ध करता है
 कि यह विज्ञान के आश्रय में है।

अतः सिद्धांत यह है कि वैशेषिकों के पदार्थ प्रतीतिमान हैं।

महेश्वर

गुणों का ज्ञान महेश्वर के अस्तित्व का भी प्रतिषेध करते हैं। उनकी युक्ति यह है कि जो
 लोकात् उत्पन्न करता है वह नित्य नहीं है, जो नित्य नहीं है वह विभु नहीं है, जो विभु नहीं है
 वह द्रव्यमत् नहीं है। पूनः जो स्वयम्भूतमान् है वह सब पदार्थों को सृष्टि सत्त्व करेगा,
 न कि प्रलय। यदि सृष्टि के कार्य में वह छद्म के अधीन है तो वह स्वयम्भूत नहीं है और यदि वह
 हेतु प्रत्यय की अपेक्षा करता है तो वह सृष्टि का एकमात्र कारण नहीं है।

युआन च्वांग काल, दिक्, आकाशादि पदार्थों की भी सत्ता नहीं मानते।

लोकायतिक—

तदनंतर वह लोकायतिकों के मत का खंडन करते हैं। इनके अनुसार पृथिवी-सलिल-तेज-वायु इन चार महाभूतों के परमाणु, जो वस्तुओं के सूक्ष्म रूप हैं, कारण रूप हैं, नित्य हैं और इनकी परमार्थ सत्ता है। इनसे पश्चात् स्थूलरूप (कार्यरूप) का उत्पाद होता है। जनित स्थूलरूप का कारण से व्यतिरेक नहीं होता।

युआन च्वांग इस वाद का इस प्रकार खंडन करते हैं। यदि सूक्ष्मरूप (परमाणु) क, दिग्विभाग है जैसा पिपीलिका-पंक्ति का होता है तो उनका एकत्व केवल प्रज्ञप्ति है, सज्ञाभात्र है। यदि उनका चित्त-चैत के सदृश दिग्विभाग नहीं होता तो उनसे स्थूलरूप का उत्पाद नहीं हो सकता। अतः यदि उनसे कार्य जनित होता है तो वह नित्य और अविपरिणामी नहीं है।

तीर्थिकों के अनेक प्रकार हैं। किंतु इन सब का समावेश चार आकारों में हो सकता है। जहाँतक सद् धर्म का संबंध है, पहला आकार साख्यादिका है। इनके अनुसार सद्धर्मों का तादात्म्य सत्ता या महासत्ता से है। किंतु इस विकल्प में सत्ता होने के कारण इन सब का परस्पर तादात्म्य होगा, यह एक स्वभाव के होंगे और निर्विशेष होंगे जैसे सत्ता निर्विशेष है। सांख्य में आंतरिक विरोध है, क्योंकि वह प्रकृति को अतिरिक्त तीन गुण और आत्मा को द्रव्यतः मानता है। यदि सर्व रूप रूपता है अर्थात् यदि सब वर्ण वर्ण है तो नील और पीत का मिश्रण होता है।

दूसरा आकार वैशेषिकादि का है। इनका मत है कि सद्धर्म सत्ता से भिन्न हैं। किंतु इस विकल्प में सर्व धर्म की उपलब्धि प्रध्वंसाभाव के सदृश नहीं होती। इससे यह गमित होता है कि वशयिक द्रव्यादि पदार्थों का प्रतिषेध करता है। यह लोकविरुद्ध है, क्योंकि लोक प्रत्यक्ष देखता है कि वस्तुओं का अस्तित्व है। यदि वर्ण वर्ण नहीं है तो उनका ग्रहण चक्षु से नहीं होगा, जैसे शब्द का ग्रहण चक्षु से नहीं होता।

तीसरा आकार निर्ग्रंथ आदि का है जो मानते हैं कि सद्धर्म सत्ता से अभिन्न और भिन्न दोनों हैं। यह मत युक्त नहीं है। पूर्वोक्त दो आकारों के सब दोष इसमें पाए जाते हैं। अभेद-भेद मुख-दुःख के समान परस्परविरुद्ध हैं और एक ही वस्तु में आरोपित नहीं हो सकते। पुनः अभेद और भेद दोनों व्यवस्थापित नहीं हो सकते।

सब धर्म एक ही स्वभाव के होंगे, क्योंकि यह व्यवस्था है कि विरुद्ध धर्म एक स्वभाव के हैं। अथवा आपका धर्म जो सत्ता से अभिन्न और भिन्न दोनों हैं प्रज्ञप्ति सत् होगा, तात्त्विक न होगा।

चतुर्थ आकार आजीविकादि का है जिनके अनुसार सद्धर्म सत्ता से न अभिन्न है, न भिन्न। किंतु यह वाद पूर्व वर्णित भेदाभेद वाद से मिला-जुला है। क्या यह वाद प्रतिज्ञात्मक है? क्या इस वाद का निषेधद्वय युक्त नहीं है? क्या यह वाद शुद्ध निषेध है? उस अवस्था में वाणी का अभिप्राय विलुप्त हो जाता है। क्या यह प्रतिज्ञात्मक और निषेधात्मक दोनों है? यह विरुद्ध है। क्या यह इनमें से कोई नहीं है? शब्दाडम्बर मात्र है।

अब वादा की बठिनाइयों के परिहार के लिये यह वृथा प्रयास है।

हीनयान

इनके परचात् युआन च्वांग हीनयान के धर्मों की परीक्षा करते हैं। हीनयान में चार प्रकार का धर्म है जो द्रव्य मत् है—चित्त चित्त, रूप, विप्रयुक्त, असंस्तुत। युआन च्वांग कहते हैं कि अतः व तीन धर्म विज्ञान से व्यनिर्गुण नहीं हैं।

रूप

हीनयान में दो प्रकार के रूप हैं—सप्रतिष (पृष्ठे १० आयतन) और अप्रतिष (यह धर्मायतन)। एक प्रकाश है। यह परमाणुमय नहीं है। सप्रतिष रूप परमाणुमय है। संप्रातिष मत से परमाणु का द्विभाग है, किंतु संप्रातिषवादी और वैभाषिक परमाणु का सूक्ष्म रूप (विदु) मानते हैं। दादा मानते हैं कि आवरण-प्रतिपातवशात् परमाणु सप्रतिष है। किंतु द्विभागभेद के साथ ही इनका मतैक्य न होने में आवरण-प्रतिपात के अर्थ में भी एक मत नहीं है। संप्रातिष मानते हैं कि परमाणु स्पष्ट होते हैं और दिग्देश-भेदवशात् उनका प्रतिपात होता है। संप्रातिषवादी दादा स्वीकार करते हैं कि उनका परमाणु स्पष्ट होते हैं क्योंकि यह सूक्ष्म (विदु) है।

युआन च्वांग कहते हैं कि सूक्ष्म परमाणु सावृत है और उनका सघात नहीं हो सकता तथा जिनका द्विभाग है वह विभजनीय है और इसलिये वह परमाणु नहीं है। यदि परमाणु अति सूक्ष्म, विभजनीय और अस्तुत रूपी है तो वह परस्पर स्थूल, सहत रूपजनित नहीं करते। दोनों अवस्थाओं में परमाणु की सत्ता नहीं है और इसलिये परमाणुमय रूप भी विलुप्त हो जाता है। किसी पवित्र में भी परमाणु द्रव्य गन् नहीं मिट्ट होता। पुन हीनयानवादी स्वीकार करते हैं कि पञ्च विज्ञान काय में जाग्रत इन्द्रिय है और उनका आलम्बन ग्राह्य है तथा इन्द्रिय और अर्थ रूप है। युआन च्वांग का मत है कि इन्द्रिय और अर्थ विज्ञान का परिणाममय है। इन्द्रिय सक्रिय है। यह 'उपादाय रूप' नहीं है। एक सप्रतिष रूप का विज्ञान में बहिरवस्थित है युक्तियुक्त नहीं है। इन्द्रिय विज्ञान का परिणाम निम्न है। इसी प्रकार आलम्बन प्रत्यय भी विज्ञान में बहिर्भूत नहीं है। यह विज्ञान का परिणाम (निमित्त) है। युआन च्वांग संप्रातिष और संप्रातिषवादि-वैभाषिक मत का प्रतिपक्ष करते हैं जिनके अनुसार विज्ञान का आलम्बन प्रत्यय वह है जो स्वीकार (स्वाभास) विज्ञान का निवर्तन करता है। यह कहते हैं कि वास्तव अर्थ स्वाभास विज्ञान का जनक होता है। इसलिये उनको विज्ञान का आलम्बन प्रत्यय इष्ट है।

संप्रातिष के अनुसार आलम्बन प्रत्यय सचित्त (सहत) परमाणु है। जब चक्षुर्विज्ञान रूप की जाग्रत करता है तब यह परमाणु का प्राप्ति नहीं होता, किंतु केवल सचित्त को ही प्राप्त होता है, क्योंकि यह विज्ञान सचित्ताकार होता है (सदाकारत्वात्) हम सचित्त नील देखते हैं, नील के परमाणु नहीं देखते। अतः पञ्च विज्ञान-काय का आलम्बन सचित्त है।

युआन च्वांग के लिये सघात द्रव्य मत् नहीं है। वह सावृत है। इस कारण वह विनिर्गुण का अर्थ नहीं हो सकता और इसलिये वह आलम्बन प्रत्यय नहीं है। वास्तव के बिना ही सचित्ताकार विज्ञान उत्पन्न होता है। वैभाषिक मत के अनुसार विज्ञान का आलम्बन प्रत्यय एक एक परमाणु है। प्रत्यय परमाणु अग्रनिर्गुण और अतीन्द्रिय होता है, किंतु बहुत से परस्परपेक्ष और इन्द्रिय-ग्राह्य

होते हैं। जब वह परमाणु एक दूसरे की अपेक्षा करते हैं तब स्थूल लक्षण की उत्पत्ति होती है जो पंच विज्ञान-काय का विषय है। यह द्रव्य सन् है। अतः यह आलवन प्रत्यय है।

इसका खडन करते हुए स्थिरमति कहते हैं कि सापेक्ष और निरपेक्ष अवस्था में परमाणु के आत्मातिशय का अभाव है। इसलिये या तो परमाणु अतीन्द्रिय है या इन्द्रियग्राह्य है। यदि परमाणु परस्पर अपेक्षा कर विज्ञान के विषय होते हैं तो यह जो घटकुड्यादि आकार-भेद होता है वह विज्ञान में न होगा क्योंकि परमाणु तदाकार नहीं है। पुनः यह भी युक्त नहीं है कि विज्ञान का अन्य निर्भास हो और विषय का अन्य आकार हो क्योंकि इसमें अतिप्रसंग का दोष होगा।

पुनः परमाणु स्तंभादिवत् परमार्थत्वं नहीं है। उनका अवकि-मध्य-पर भाग होता है। अथवा उसके अनभ्युपगम में पूर्वदक्षिणादि दिग्भेद परमाणु का न होगा। अतः विज्ञानवत् परमाणु का अमूर्तत्व और अदेगस्यत्व होगा। इस प्रकार बाह्यार्थ के अभाव में विज्ञान ही अर्थकार उत्पन्न होता है। (त्रिगिका, पृ० १६)।

सर्वास्तिवादिन् के अनुसार एक-एक परमाणु समस्तावस्थामे विज्ञान का आलवन प्रत्यय है। परमाणु अतीन्द्रिय है किंतु समस्तों का प्रत्यक्षत्व है। (कोश, ३। पृ० २१३)।

इसके उत्तर में विज्ञानवादी कहते हैं कि परमाणु का लक्षण या आकार विज्ञान में प्रतिविव्रित नहीं होता। संहत का लक्षण परमाणुओं में नहीं होता, क्योंकि असंहतावस्था में यह लक्षण उनमें नहीं पाया जाता। असंहतावस्था से सहतावस्था में परमाणुओं का कोई आत्मातिशय नहीं होता। दोनों अवस्थाओं में परमाणु पंच विज्ञान के आलवन नहीं होते। (दिग्नाग)।

इस प्रकार विविध वादों का निराकरण करके युआन च्वांग परमाणु पर विज्ञानवाद का सिद्धांत वर्णित करते हैं :

योगाचार, शस्त्र से नहीं, किंतु चित्त से, स्थूलरूप का विभाग पुनः पुनः करते हैं, यहाँ तक कि वह अविभजनीय हो जाता है। रूप के इस पर्यन्त को जो सावृत है, वह परमाणु की सज्ञा देते हैं। किंतु यदि हम रूप का विभजन करते रहे तो परमाणु आकाशवत् प्रतीत होगा और रूप न रहेगा। अतः हमारा यह निष्कर्ष है कि रूप विज्ञान का परिणाम है और परमाणुमय नहीं है।

पूर्वोक्त विवेचन सप्रतिघरूप के संबन्ध में है। जब सप्रतिघ रूप का द्रव्यत्व नहीं है और यह विज्ञान का परिणाम है तो अप्रतिघ रूप तो और भी अधिक सद्धर्म नहीं है।

सर्वास्तिवादिन् के अप्रतिघ रूप काय विजप्ति-रूप, वाग्-विजप्ति-रूप, और अविजप्ति-रूप हैं। उनका काय विजप्ति-रूप 'संस्थान' है। किंतु 'संस्थान' विभजनीय है और दीर्घादि के परमाणु नहीं होते (कोश, ४। पृ० ४, ९)। अतः संस्थान रूप द्रव्यतः नहीं है। वाग्-विजप्ति शब्दस्वभाव नहीं है। एक शब्द-क्षण विज्ञापित नहीं करता और शब्द-क्षणों की सत्तान द्रव्यसत् नहीं है। वस्तुतः विज्ञान शब्द-सत्तान में परिणत होता है। उपचार से इस सत्तान को वाग्-विजप्ति कहते हैं।

जब विजप्ति द्रव्यसत् नहीं है तो अविजप्ति कैसे द्रव्यसत् होगी ?

चेतना (अपारभूमि की) या प्रणिधि (प्रातिमानसवर या असवर) का उपचार में अविज्ञप्ति निमित्त है। इस शब्दों में यह या तो एक चेतना है जो अमुक वाय-गम्विज्ञप्ति कम का निरोध करती है या तो उत्पन्नत्व में एक प्रमाण चेतना के बीज है जो वाय वाक् कम के जनक है। अतः विज्ञप्ति प्रणिधिगन्तु है।

विप्रयुक्त भी द्रव्यसत् नहीं है। प्राप्ति, अप्राप्ति तथा धर्म विप्रयुक्तों की स्वरूपतः उपलब्धि नहीं होता। पुनः रूप तथा चित्त-वृत्त में पथक् इनका कोई कारण नहीं दीज पड़ता। अतः यह रूप चित्त-वृत्त के अवस्था विरोध के प्रज्ञप्तिमात्र है। सभागता भी द्रव्यसत् नहीं है। सर्वास्तिवादी कहते हैं कि सत्त्वा में सामान्य बुद्धि और प्रज्ञप्ति का कारण सभागता नामक द्रव्य है। यह विप्रयुक्त है। यथा कहते हैं अमुक मनुष्या की सभागता का प्रतिलाभ करता है, अमुक देवा की सभागता का प्रतिलाभ करता है। मुद्गाल आदि कहते हैं कि यदि सत्त्वा की सभागता है तो वृक्षादि की भी सभागता मानना चाहिए। पुनः सभागताका भी एक सभागता होनी चाहिए। हम यह भी कह सकते हैं कि समान वृत्त के मनुष्य और समान छद के देव सभागता-वर्ग हैं। वस्तुतः सभागता नामक किसी द्रव्य विरोध के कारण सत्त्वों के विविध प्रकार में सादृश्य नहीं होता। अमुक अमुक प्रकार के सत्त्वा का जो वायिक और चैतन्यिक धर्म सामान्य है उनको आगम 'सभागता' शब्द से प्रकृत करता है। जीवितेन्द्रिय के सवध में युद्धान् आगम कहते हैं कि यह धर्मजनित चित्त विरोध है और यह उन योगधारि जाग्रत २ जा आनन्द-विज्ञान के हेतु-प्रत्यय है। इस सामान्य-विरोध के कारण भवविशेष के रूप चित्त चैत एक काल तक अवस्थान करते हैं। आलस्य विज्ञान एक अविच्छिन्न ज्ञान है। एक भव में दूसरे भव में इसका निरंतर प्रवर्तन होता है। हेतु-प्रत्यय-वश इसका परिपोष होता है। उदाहरण के लिये हम नील (प्रत्युत्पन्न धर्म) का चित्तन करते हैं, नील के सङ्ग में हमारी वाग्-विज्ञप्ति जाती है। यह वाग्, यह चित्त, अर्थात् यह व्यवहार बीजा की उत्पन्न करता है जो नील के मूल चिन्ता का उत्पाद करेगा। उक्त हेतु प्रत्यय के अतिरिक्त एक अधिपति प्रत्यय भी है। यह कम है। यह कम जो गुण या अणु है अन्धकार फल का जनक होता है अर्थात् दुःख, आलस्य विज्ञान का जनक होता है। इसलिये कम विपाक-हेतु है। यह विपाक बीज का उत्पाद करता है। जीवितेन्द्रिय में प्रथम प्रकार के बीज, न कि विपाक-बीज, इष्ट है। यह बीज (नाम वाक्) जो हेतु प्रत्यय है आलस्य का पापण करते हैं जब कि दूसरे प्रकार के बीज अर्थात् विपाक-बीज आनन्द की गति, अवस्था आदि की निधारित करते हैं।

युद्धान् आगम अमर्श समापत्ति, निरोधसमापत्ति (दो समापत्ति) अचित्तक और आसन्निक की अभ्यास नहीं मानते। वह कहते हैं कि यदि अमर्श अवस्था का व्याख्यान करने के लिये इन धर्मों की व्यवस्था आवश्यक है, जिनके विषय में कहा जाता है कि यह चित्त का प्रतिबन्ध करते हैं तो एक आलस्य समापत्ति नामक धर्म भी मानना पड़ेगा जो रूप का प्रतिबन्धक हो। चित्त का प्रतिबन्ध करने के लिये निम्न मध्यम की वृत्तना की आवश्यकता नहीं है। जब योगी इन समापत्तियों की भावना करता है तब वह आध्यात्मिक और चित्त चैत की विद्वेषणा से प्रयोग का आरम्भ करता है। इस विद्वेषणा के योग में वह एक प्रणीत अवधि-प्रणिधान का उत्पाद करता है, वह अपने चित्त चैता की उत्तरात्तर सूक्ष्म और अणु बनाता है। यह प्रयोगावस्था है। जब चित्त सूक्ष्म सूक्ष्म हो जाता है तब यह आनन्द विज्ञान की भावित करता है और इस विज्ञान में विद्वेषणा चित्त के अधिमानतम बीज का उत्पाद करता है। इस बीज के योग में जो चित्त-चैत का विच्छेदन करता है मय आध्यात्मिक और चरल

चित्त-चैत का काल-विशेष के लिये समुदाचार नहीं होता। इस अवस्था को उपचार से समापत्ति कहते हैं। असंज्ञि-समापत्ति में यह वीज सास्त्रव होता है और निरोध-समापत्ति में अनास्त्रव होता है। आसंज्ञिक के संबंध में इनका यह मत है कि असंज्ञिदेवों के प्रवृत्ति-विज्ञानों के असमुदाचार को उपचार से आसंज्ञिक कहते हैं।

हीनयानवादी जाति, स्थिति, जरा, निरोध इन संस्कृत धर्मों को भी द्रव्यसत् मानते हैं। यह संस्कृत के संस्कृत लक्षण हैं। युआन च्वाग इसके विरोध में नागार्जुन की दी हुई आलोचना देते हैं। अतीत और अनागत अध्व द्रव्यसत् नहीं है। वह अभाव है। अतः यह चार लक्षण प्रज्ञप्ति-सत् हैं। पूर्वनय के अनुसार अन्य विप्रयुक्तों का भी प्रतिषेध होता है।

संस्कृत धर्मों के अभाव को सिद्धकर युआन च्वाग हीनयान के असंस्कृतों का विचार करते हैं। आकाश, प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्या, निरोध असंस्कृत प्रत्यक्षज्ञेय नहीं है और न उनके कारित्र तथा व्यापार से उनका अनुमान होता है। पुनः यदि वह व्यापारशील है तो वह नित्य नहीं है। अतः विज्ञान से व्यतिरिक्त असंस्कृत कोई द्रव्यसत् नहीं है।

आकाश एक है या अनेक ? यदि स्वभाव में यह एक है और सब स्थानों में प्रतिवेध करता है तो रूपादि धर्मों को अवकाश प्रदान करने के कारण यह अनेक हो जाता है क्योंकि एक वस्तु से आवृत स्थान वस्तुओं के अन्योन्य प्रतिवेध के बिना दूसरी वस्तु से आवृत नहीं होता।

यदि निरोध एक है तो जब प्रज्ञा से ९ प्रकार में से एक प्रकार का ग्रहण होता है, पाँच संयोजनों में से एक संयोजन का उपच्छेद होता है, तो वह अन्य प्रकार का भी ग्रहण करता है, अन्य संयोजनों का भी उपच्छेद करता है। यदि निरोध अनेक है तो वह रूप के सदृश असंस्कृत नहीं है। अतः निरोध भी सिद्ध नहीं होते। यह विज्ञान के परिणाम-विशेष हैं। हाँ ! यदि आप चाहें तो असंस्कृतों को धर्मता, तथता का प्रज्ञप्ति-सत् मान सकते हैं।

हम तथता का पूर्व उल्लेख कर चुके हैं। युआन च्वाग तथता की एक नवीन व्याख्या करते हैं : “यह अवाच्य है, यह शून्यता से, नैरात्म्य से अवभासित होती है। यह चित्त और वाक्-पथ के ऊपर है जिनका संचार भाव, अभाव, भावाभाव और न भाव तथा न अभाव में होता है। यह न धर्मों से अनन्य है, न अन्य, न दोनों है और न अनन्य है तथा न अन्य। क्योंकि यह धर्मों का तत्त्व है, इसलिये इसे धर्मता कहते हैं। इस धर्मता (वस्तुओं का विगुद्ध स्वभाव) के एक आकार को आकाश कहते हैं और निर्वाण के आकार में योगी इसीका साक्षात्कार, इसीका प्रतिवेध करता है। किंतु यह समझ लेना चाहिए कि तथता स्वतः या अपने इन दो आकारों में वस्तु सत् नहीं है। युआन च्वाग निःसंकोच ही प्रतिज्ञा करते हैं कि यह प्रज्ञप्ति-मात्र है। “इस संज्ञा को व्यावृत्त करने के लिये कि यह असत्त्व है, कहते हैं कि यह है (इस प्रकार शून्यता के विपर्यास और मिथ्यादृष्टि का प्रतिषेध करते हैं)। इस संज्ञा को व्यावृत्त करने के लिये कि यह है, (महीशासक) कहते हैं कि यह शून्य है। इस संज्ञा को व्यावृत्त करने के लिये कि यह मायावत् है, कहते हैं कि यह वस्तुसत् है। किंतु यह न वस्तुसत् है, न अवस्तु। क्योंकि यह न अभूत है (यथापरिकल्पित), न वितथ (यथापरस्तव), इसलिये इसे भूततथता कहते हैं।” (पृ० ७७)

इन प्रयोगों में युक्तान् च्याग ग्राह्य-ग्राह्य का विचार करते हैं।

जिन धर्मों का तात्त्विक और हानयानवादा चित्त चेतन में भिन्न मानन है वह द्रव्यसत्त्वभाव प्राप्ति का त्याग वह ग्राह्य है, जैसे चित्त चेतन है, जिनका ग्रहण पर-चित्त चेतन में होता है। मुक्ति का प्राप्ति का ग्रहण करने का उपाय आलोकन नहीं आती क्योंकि यह ग्राह्य है, जम पर-चित्त चेतन है, जो पर-चित्त का ग्रहण करता है और उसका आलोकन नहीं बनाता, क्योंकि वह इस चित्त के केवल 'ग्राह्य'—युक्तान् (भयजेष्टिव इमीष्टेन) का आलोकन बनाता है। चित्त चेतन भूतद्रव्यसत्त्व नहीं है क्योंकि इसका उद्भव मायावत परन्तु है (प्रतीत्य समुत्पन्न)। यहाँ युक्तान् च्याग अपने विज्ञान का ही नामवाच-द्रव्यवाद में गया करने में मग्न है। "इस मिथ्यावाद का प्रतिरोध करने के लिये जिन चित्त-व्यतिरिक्त ग्राह्य विषय द्रव्यसत्त्व है, यह कहा जाता है कि विपश्चिन्मात्र है। चित्तु इस विज्ञान का और विज्ञान-व्यतिरिक्त वाह्य विषयों को परमायत द्रव्यसत्त्वभाव मानना समझा है।"

इन समग्रह का उत्पत्ति करने वाला है, इसकी परीक्षा युक्तान् च्याग करते हैं। वह कहते हैं कि धर्मग्राह (धर्माभिनय) का प्रकार का है महज और विवक्षित। प्रथम अभूत (=वितथ) नामा सप्रवत होता है। अनादिना में धर्माभिनय का जो अभ्यास होता है और इस अभ्यास का जो बाध होता है मचित्त होने है, उसे वाचना कहते हैं। यह धर्मग्राह सदा आश्रय-महान होता है। इसकी उत्पत्ति का परिणाम स्वर्गमें होता है। मिथ्या देना या मिथ्या उपनिषद्वाच से यह स्वप्न है। इसलिये इन सहज कहत है।

विवक्षित धर्मग्राह वाह्य प्रत्यक्षता उत्पन्न होता है। इसकी उत्पत्ति के लिये मिथ्या देना और मिथ्या उपनिषद्वाच का होना आवश्यक है। अतः यह विवक्षित कहलाता है। यह मनाविज्ञान में अवस्थित है।

प्रथमग्राह का विषय धर्माभास है जो स्वचित्तनिर्भास है। यह धर्माभास हनुजनिर्भास है। अतः इनका अभिनय है किन्तु यह मायावत् परन्तु है। इसीलिये इन्हें हम धर्माभास कहते हैं।

नगणन में कहा है 'ह मन्त्रेय! विज्ञान का विषय विज्ञाननिर्भासमात्र है। यह मायाविवक्षित परन्तुद्रव्यभाव है।' (संनिर्माचन)।

मिद्वान यह है कि आम-धर्म द्रव्यसत्त्व नहीं है। अतः चित्त चेतन का रूपादि ग्राह्यम आलोकन-प्रत्यक्ष नहीं है। "कई ग्राह्य नहीं है। यह मूढा की कल्पना है। वासनाओं से लुठित चित्त का अभास में प्रवतन होता है।"

उपचार

बरोमिन् आशेष करते हैं कि यदि मुख्य आत्मा और मुख्य धर्म नहीं हैं तो विज्ञानपरिणाम में आनन्दमोक्षचार सुप्त नहीं है। तीन के होनापर उपचार होता है। इनमें से किसी एक के अभाव में नहीं होता। यह तीन इस प्रकार हैं—१ मुख्यपदार्थ, २ तत्सदृश अन्य विषय, ३ इन दोनों का सद्व्यय। यथा मुख्य अग्नि, तत्सदृश माणवत और इन दोनों के साधारण धर्म वपित्व या तीक्ष्णत्व

के होनेपर यह उपचार होता है कि अग्नि माणवक है। किंतु यदि आत्मा और धर्म नहीं हैं तो कौन द्रव्यसत् सादृश्य का आश्रय होगा? जब उसका अभाव है तो उसके नाम का उपचार कैसे हो सकता है? यह कैसे कह सकते हैं कि चित्त बाह्यार्थ के रूप में अवभासित होता है?

यह आक्षेप दुर्बल है, क्योंकि हमने यह सिद्ध किया है कि चित्त से व्यतिरिक्त आत्मधर्म नहीं है। आइए हम उपचार की परीक्षा करें। 'अग्नि माणवक है' इसमें जाति या द्रव्य का उपचार होना बताते हैं। माणवक का जाति-अग्नि से सादृश्य दिखाना 'जात्युपचार' है। माणवक का एक द्रव्य से सादृश्य दिखाना 'द्रव्योपचार' है।

दोनों प्रकार से उपचार का अभाव है।

जात्युपचार—कपिलत्व और तीक्ष्णत्व अग्नि-जाति के साधारण गुण नहीं हैं। साधारण धर्मों के अभाव में माणवक में जात्युपचार युक्त नहीं है, क्योंकि अतिप्रसंग का दोष होता है। तब तो आप यह भी कह सकेंगे कि उपचार से जल अग्नि है।

किंतु आप कहेंगे कि यद्यपि जाति का तद्धर्मत्व नहीं है तथापि तीक्ष्णत्व और कपिलत्व का अग्नि-जाति से अविनाभाव है और इसलिये माणवक में जात्युपचार होगा। इसके उत्तर में हमारा यह कथन है कि जाति के अभाव में भी तीक्ष्णत्व और कपिलत्व माणवक में देखा जाता है और इसलिये अविनाभावित्व अयुक्त है। और अविनाभावित्व में उपचार का अभाव है, क्योंकि अग्नि के सदृश माणवक में भी जाति का सद्भाव है। अतः माणवक में जात्युपचार संभव नहीं है।

द्रव्योपचार—द्रव्योपचार भी संभव नहीं है, क्योंकि सामान्य धर्म का अभाव है। अग्नि का जो तीक्ष्ण या कपिल गुण है वही गुण माणवक में नहीं है। विशेष स्वाश्रय में प्रतिबद्ध होता है। अतः अग्नि-गुण के बिना अग्नि का माणवक में उपचार युक्त नहीं है। यदि यह कहो कि अग्नि-गुण के सादृश्य से युक्त है तो इस अवस्था में भी अग्नि-गुण का ही माणवक-गुण में उपचार सादृश्य के कारण युक्त है, किंतु माणवक में अग्नि का नहीं। इसलिये द्रव्योपचार भी युक्त नहीं है।

यह यथार्थ नहीं है कि तीन भूतवस्तु पर उपचार आश्रित है। भूतवस्तु (स्वलक्षण) सावृत ज्ञान और अभिधान का विषय नहीं है। यह ज्ञान और अभिधान सामान्य लक्षण को आलंबन बनाते हैं।

ज्ञान और अभिधान की प्रधान में प्रवृत्ति गुणरूप में ही होती है, क्योंकि वह प्रधान अर्थात् मुख्य पदार्थ के स्वरूप का संस्पर्श नहीं करते। अन्यथा गुण की व्यर्थता का प्रसंग होगा। किंतु ज्ञान और अभिधान के व्यतिरिक्त पदार्थ-स्वरूप को परिच्छिन्न करने का अन्य उपाय नहीं है। अतः यह मानना होगा कि मुख्य पदार्थ नहीं है। इसी प्रकार संबंध के अभाव से शब्द में ज्ञान और अभिधान का अभाव है, इसी प्रकार अभिधान और अभिधेय के अभाव से मुख्य पदार्थ नहीं है। अतः सब गौण ही हैं, मुख्य नहीं है। गौण उसे कहते हैं जो वहाँ अविद्यमान रूप से प्रवृत्त होता है। सब शब्द प्रधान में अविद्यमान गुण-रूप में प्रवृत्त होता है। अतः मुख्य नहीं है। अतः यह अयुक्त है कि मुख्य आत्मा और मुख्य धर्म के न होनेपर उपचार युक्त नहीं है।

नाथ उपासक आत्मा और धर्म, इन सबका ही प्रयोग करते हैं। इससे यह परिणाम न निकालना चाहिए कि मुख्य ज्ञाता और मुख्य धर्म हैं। वह आत्मधर्म में प्रतिपन्न पुद्गलों को विनाश करके चाहते हैं। जो वह उन मिथ्या सनाथा का प्रयोग करते हैं जिनसे लोग विज्ञान-परिणाम को प्राप्त करते हैं।

आन्तरिक-विज्ञान—

विज्ञान परिणाम तीन प्रकार का है विषयात्म्य, मननात्म्य, विषय-विन्यात्म्य। अष्टम विज्ञान 'विषय' कहलाता है। शुभाशुभ धर्म की वामना के परिणाम से जो फल की अभिवृद्धि होती है वह विषय है। मनम् (मनस विज्ञान) 'मनसा' (स्थिरमति का पाठ है किन्तु पूर्ण का पाठ 'मयना') कहलाता है, क्योंकि विष्ट मनस नित्य मनन (कोजिटेन्स) करता है। (पालि, मज्झिमा, व्युत्पत्ति, २८५, ६३७ में मयना है) ६ प्रकार का चक्षुर्गदिविज्ञान 'विषय विज्ञाति' कहलाता है क्योंकि इनमें विषय का प्रत्यवभास होता है। यह तीन परिणाम-विज्ञान कहलाते हैं।

यह विज्ञान—परिणाम हेतुभाव और फलभाव से होता है। हेतुपरिणाम अष्टम विज्ञान की निष्पदवामना और विषयवामना है। कुशल, अकुशल, अव्याकृत मात विज्ञानों में बीजा की जो उत्पत्ति और वृद्धि होती है वह 'निष्पदवासना' है। साम्य कुशल और अकुशल छ विज्ञानों में बीजा की जो उत्पत्ति और वृद्धि होती है वह 'विषय-वासना' है। इन दो वामनाओं के बल से विज्ञानों की उत्पत्ति होती है और उनके विविध रूप प्रकट होते हैं। यह फलपरिणाम है।

जन्म निष्पदवामना हेतु—प्रत्यय होती है तब आठ विज्ञान अपने विविध स्वभाव और लक्षणों में उत्पन्न होते हैं। यह निष्पद फल है क्योंकि फल हेतु के मदग हैं। जब विषयवासना अधिपति प्रत्यय होती है तब अष्टम विज्ञान की उत्पत्ति होती है। इसे विषयक कहते हैं क्योंकि यह आक्षेप धर्म के अनुसार है और इसका निरन्तर मतान है। प्रथम छ विज्ञान जो पञ्चवक्त्र धर्म के अनुसृत हैं, विषय में उत्पन्न होते हैं। इन्हें विषयक कहते हैं (विषय नहीं) क्योंकि इनका उपच्छेद होता है। विषयज और विषय विषयक कहलाते हैं क्योंकि यह स्वहेतु से विमदग है। 'विषय' 'फल-परिणाम-विज्ञान' अष्ट है। यह प्रत्युत्पन्न अष्टम विज्ञान है। यह आम-श्रेय का आस्य है। यह सचेतन के बीजा का धारक है। किन्तु युवान्त्राग यह कहना नहीं चाहते कि केवल अष्टम विज्ञान विषय-फल है।

केवल अष्टम विज्ञान 'हेतुपरिणाम' है। यही बीजा का (शक्ति या) सग्रह करता है। इसलिए इसे 'बीज विज्ञान', 'आलय विज्ञान' कहते हैं। यही बीज वामना कहलाता है क्योंकि बीजा की उत्पत्ति 'वामना', 'वामना' से होती है। अन्य मान प्रवृत्ति विज्ञान अष्टम विज्ञान का वामित करते हैं। यह बीजा की उत्पन्न करते हैं। यह नवीन बीजा का आधान करते हैं या वर्तमान बीजा की वृद्धि करते हैं। बीज दो प्रकार के हैं। १ मात प्रवृत्ति विज्ञान (कुशल, अकुशल, अव्याकृत, साम्य, अनाम्य) निष्पद-बीजा को उत्पन्न करते हैं और उनकी वृद्धि करते हैं। २ नष्टम विज्ञान 'मनस' का वर्जित कर दोष ६ प्रवृत्ति-विज्ञान (अकुशल, साम्य-अकुशल) बीजा का उत्पाद करते हैं और उनकी वृद्धि करते हैं। इन बीजा को कमबीज, विषय-बीज कहते हैं। कम हेतु बीज द्वारा फल की अभिवृद्धि करता है। यह फल स्वहेतु से विमदग होता है। इसलिए इसे विषयक (विसृष्ट पाक) कहते हैं। हेतु, यथा प्राणातिपात की चेतना, स्वर्ग प्राप्ति के लिये दान, व्याकृत है, फल

(नरकोपपत्ति या स्वर्गोपपत्ति) अव्याकृत है। फलपरिणाम प्रवृत्ति-विज्ञान और संवित्तिभाग है जो बीजद्वय का फल है अर्थात् बीज-विज्ञान का फल है। इसका परिणाम दर्शन और निमित्त में होता है। प्रथम प्रकार के बीज इस फल के हेतु-प्रत्यय है। यह अनेक और विविध है। यह आठ विज्ञान, इन आठ के भागसमुदय और उनके संप्रयुक्त चैत को उत्पन्न करते हैं। द्वितीय प्रकार के बीज 'अधिपति-प्रत्यय' है। यह मुख्य विपाक अर्थात् अष्टम विज्ञान का निर्वर्तन करते हैं। अष्टम विज्ञान आक्षेपक कर्म से उत्पादित होता है। इसका अविच्छिन्न स्रोत है। यह मूला-अव्याकृत होता है। परिपूरक कर्म से प्रथम षड्विज्ञान की प्रवृत्ति होती है। यह विपाक नहीं है किंतु विपाकज है, क्योंकि इनका उपच्छेद होता है और इनकी उत्पत्ति अष्टम विज्ञान से होती है।

स्थिरमति का मत इस संबंध में भिन्न है। उनके अनुसार हेतु-परिणाम आलय के परिपुष्ट विपाक-बीज और निष्पद-बीज है तथा फल-परिणाम (१) विपाक-बीजों के वृत्तिलाभ से आक्षेपक कर्म की परिसमाप्ति पर अन्य निकायसभाग में आलय-विज्ञान की अभिनिर्वृत्ति है, (२) निष्पद-बीजों के वृत्तिलाभ से प्रवृत्ति-विज्ञान और क्लिष्ट मनस् की आलय से अभिनिर्वृत्ति है।

यहाँ प्रवृत्ति-विज्ञान (कुशल-अकुशल) आलय-विज्ञान में दोनों प्रकार के बीजों का आधान करता है। अव्याकृत प्रवृत्ति-विज्ञान और क्लिष्ट मनस् निष्पद-बीजों का आधान करता है।

हमने ऊपर त्रिविध परिणाम का उल्लेख किया है। किंतु अभी उनका स्वरूप निर्देश नहीं किया है। स्वरूप-निर्देश के बिना प्रतीति नहीं होती। अतः जिसका जो स्वरूप है उसको यथाक्रम दिखाते हैं। पहले आलयविज्ञान का जो विपाक है उसका स्वरूप निर्दिष्ट करते हैं। यह अष्टम विज्ञान है।

आलय-विज्ञान—

आलय-विज्ञान विज्ञानों का आलय, संग्रह-स्थान है। अथवा यह वह विज्ञान है जो आलय है। आलय का अर्थ 'स्थान' है। यह सर्व साक्लेगिक बीजों का संग्रह-स्थान है। अथवा सर्व धर्म इसमें कार्यभाव से आलीन होते हैं (आलीयन्ते) अर्थात् उपनिबद्ध होते हैं। अथवा यह सब धर्मों में कारणभाव से आलीन होता है। अतः इसे आलय कहते हैं (स्थिरमति)। इसे मूलविज्ञान भी कहते हैं। युआन च्वांग कहते हैं: "धर्म आलय में बीजों का उत्पाद करते हैं। यह आलय विज्ञान को संग्रह-स्थान बनाते हैं और उसमें संगृहीत होते हैं।" पुनः "मनस् का आलय में अभिनिवेश आत्मतुल्य होता है। सत्त्वों की कल्पना होती है कि आलय-विज्ञान उनकी आत्मा है।" इसका अर्थ यह है कि विज्ञानवाद में आलय विज्ञान का वही स्थान है जो आत्मा और जीवितेन्द्रिय, दोनों का मिलकर अन्य वादों में है। पुनः आलय-विज्ञान कार्यस्वभाव भी है, अतः इसे विपाक-विज्ञान भी कहते हैं। जिन कुशल-अकुशल कर्मों को एक भव धातु-गति-योनि-विशेष में आक्षिप्त करता है उनका यह आलय 'विपाकफल' है। इसके बाहर कोई जीवितेन्द्रिय, कोई सभागता नहीं है और न कोई ऐसा धर्म है जो सर्वदा अनुप्रवृद्ध हो और वस्तुतः विपाक-फल हो। आलय-विज्ञान कारणस्वभाव भी है। इस दृष्टि से यह सर्वबीजक है। यह बीजों का आदान करता है और उनका परिपाक करता है। यह उनका प्रणाश नहीं होने देता। युआन च्वांग कहते हैं कि इस मूल विज्ञान में शक्तियाँ (सामर्थ्य) होती हैं जो फल का प्रत्यक्ष उत्पाद करती हैं, अर्थात् प्रवृत्ति-धर्म का उत्पाद करती हैं। दूसरे शब्दों में बीज, जो शक्ति की अवस्था में आलय में संगृहीत धर्म हैं, पश्चात् फलवत् साक्षात्कृत धर्मों का

उत्पाद उत्पन्न है। युञ्जान च्याग बीजों से मत्स्य में विविध आकाशों के मत ता उत्पन्न कर अतः में अन्तर्गत निष्ठा व्यवस्थापित करने हैं। चन्द्रपात्र सब बीजों का प्रवृत्तिस्थ मानने हैं और नद तत्र की आकाशमय मानते हैं। घमपाल का मत है कि मायव और अनायव बीज अन्तः प्रवृत्तिस्थ होते हैं और अन्तः तर्मा की वागता से भावि विज्ञान ता पर है। पहले बीज प्रवृत्तिस्थ और दूसरे भावनामय कहलाते हैं। प्रवृत्तिस्थ बीज विषाव-विज्ञान में घमानावना अनादिका से पाए जाते हैं। भावनामय बीज अन्त्यामिद है। भगवद्भक्त हैं कि 'मत्स्य' का विज्ञान किष्ट और अनायव घर्मों में वागित होता है। यह अन्त्यामिद बीजों का सचय भी है। इस नय में आन्त्यामिद और घम अन्त्यामिद ता उत्पाद करने हैं और इनका मदा धाव-धारणभाव है। हम यह मयने हैं कि आन्त्यामिद विज्ञान में घमा का निरन्तर स्वरूप-विशेष (स्ट्रैटिफिकेशन) होता है और आन्त्यामिद विज्ञान नवीन प्रम आधिष्ठित उत्पन्न होता है। यह नियम व्यापार है। बीज अनादिका से प्रवृत्तिस्थ है किन्तु किष्ट और अकिष्ट घर्मों में पुनः पुनः भागित हो उनमें वागित होते हैं और मानो उत्पन्न होते हैं। दूसरे तर्मा में द्रव्यमत् एक गति है जो निरन्तर जीवन की मृष्टि उत्पन्न है और इस मृष्टि में अन्त्यामिद पापण करती है। युञ्जान च्याग घमपाल के मत का स्वीकार करने हैं।

बीजों के इस विज्ञान के अनुसार युञ्जान च्याग विविध गोमा की व्यवस्थापित करने हैं। प्रत्येक तत्त्व-अन्त्यामिद बीजों की मात्रा और गुण के अनुसार यह गोमा व्यवस्थापित होते हैं। जिनमें आन्त्यामिद बीजों का मत्स्य जमाव होता है वह अपरिनिर्वाणघमक या अनायव कहलाते हैं। इससे निर्वाण जा प्राप्ति के बीज में समवागण है वह तत्वागण-गोषव है। इस प्रकार यह बीज धावि पूर्व में विनियमित होती हैं।

बीज धावि है और समुद्राचार करनेवाले घम या अन्त्यामिद का उत्पाद कर विनियमित होता है। यह मदा अनुप्रवृत्त है। बीज प्रत्येक नामग्री में अन्त्यामिद करने हैं। बीज और घम की अन्त्यामिद तत्त्वप्रयोजना है, बीजों का उत्तमोत्तर उत्पन्न होता है। बीज आन्त्यामिद के बल पर घर्मों का उत्पाद करने हैं और घम आन्त्यामिद-विज्ञान में घम में बीज का मग्न करने हैं। अथवा हम प्रमय का मग्नधारण कर मयने हैं। तीन घर्म हैं १ जनक बीज, २ विज्ञान, जा समुद्राचार करना है और बीज में जनिता है, ३ पूर्वोक्त विज्ञान की भावना से मग्न नवीन बीज। यह तीन प्रम में तत्त्व और फल है किन्तु यह महत्त्व है। यह नडकलाप के समान अन्त्यामिदधित है।

युञ्जान च्याग आन्त्यामिद का आधार और आन्त्यामिद का विचार करते हैं। यदि प्रवृत्ति विज्ञान में अन्त्यामिद आन्त्यामिद-विज्ञान है तो अन्त्यामिद आन्त्यामिद और आधार बताना चाहिए। निराकृत्य या निराधार विज्ञान पुनः नहीं है। इसलिये आन्त्यामिद विज्ञान भी निराकृत्य या निराधार नहीं हो सक्ता।

आन्त्यामिद का आधार, यथा मन्त्रविज्ञान का आधार, विनियमि (विनियमि प्रिया) है। विनियमि को दानापाण कहते हैं।

आन्त्यामिद का आधार द्विविध है स्थान और तत्वादि। स्थान भाजनलोक है, यथोक्ति यह सत्ता का मन्त्रधर्म है। उपादि (इष्टिगम्य भावजेष्ठ) बीज और मन्त्रधर्म काय है। इन्हें 'उपादि' कहते हैं।

क्योंकि यह आलय से उपात्त है, आलय में परिगृहीत है और इनका एक योगधेम है। बीज से वासनात्रय इष्ट है : निमित्त, नाम और विकल्प। सेंद्रियक काय, रूपीन्द्रिय और उनका अधिष्ठान है।

इस सिद्धांत के अनुसार लोक की उत्पत्ति इस प्रकार है :—आलय-विज्ञान या मूलविज्ञान का अध्यात्म परिणाम बीज और सेंद्रियक काय के रूप में (उपादि) होता है और वहिर्वा परिणाम भाजनलोक के रूप में (स्थान) होता है। यह विविध धर्म उसके 'निमित्त भाग' है। यह निमित्त भाग उसका आलंबन है। आलंबनवश उसकी विज्ञप्ति क्रिया है। यह उसका आकार है। यह विज्ञप्ति क्रिया आलय-विज्ञान का दर्शनभाग है। इस प्रकार ज्यो ही सर्वसास्त्रव विज्ञान (जो प्रसाद से निर्मल नहीं हुआ है) उत्पन्न होता है त्यों ही वह आलंबक (सालंबन) और आलंबन इन दो लक्षणों से उपेत होता है। एक दर्शनभाग है, दूसरा निमित्तभाग है। युआन च्वांग कहते हैं कि दर्शनभाग के बिना निमित्तभाग असंभव था।

“यदि चित्त-चैत मे आलंबन का लक्षण न होना तो वह स्वविषय को आलंबन नहीं बनाते अथवा वह सर्वविषय को—स्वविषय तथा अन्य विषय को—अस्पष्टतया आलंबन बनाते। और यदि उनमें सालंबन (आलंबक) का लक्षण न होता तो वह किसी को आलंबन न बनाते, किसी विषय का ग्रहण न करते। अतः चित्त-चैत के दो भाग (मुख) हैं—दर्शन, निमित्त”। किंतु वस्तुतः “सर्व वेदक-बोधकमात्र है, वेद्य का अस्तित्व नहीं है। अथवा यों कहिए कि वेदकभाग और वेद्यभाग का प्रवर्तन पृथक् स्वयं होता है। यह स्वयंभू है क्योंकि यह स्वहेतु-प्रत्यय-सामग्रीवश उत्पन्न होते हैं और चित्त से वहिर्भूत किसी वस्तु पर आश्रित नहीं है।

(रेने ग्रूसे, पृ १०० का पाठ इस प्रकार है—अथवा यों कहिए कि 'वेदकभाग और वेद्यभाग का अस्तित्व स्वतः नहीं है।)

अतः युआन च्वांग हीनयान के इस वाद का विरोध करते हैं कि विज्ञान के लिये (१) बाह्यार्थ (आलंबन) (२) अध्यात्मनिमित्त (जो हमारा निमित्तभाग है), जो विज्ञान का आकार है, (३) दर्शन, द्रष्टा (हमारा दर्शनभाग), जो स्वयं विज्ञान है, चाहिए। युआन च्वांग के मत में इसके विपरीत चित्त-व्यतिरेकी अर्थों का अस्तित्व नहीं है। उनके अनुसार विज्ञान का आलंबन निमित्तभाग है और विज्ञान का आकार दर्शनभाग है। वह हीनयान के लक्षणों को नहीं स्वीकार करते। इन दो भागों का एक आश्रय चाहिए और यह आश्रय विज्ञान का एक आकार है जिसे स्वसंवित्ति भाग कहते हैं। तीन भाग इस प्रकार हैं :—१. प्रमेय अर्थात् निमित्तभाग; २ प्रमाण अर्थात् विज्ञप्ति-क्रिया यह दर्शनभाग है; ३. प्रमाणफल : यह संवित्तिभाग अथवा स्वाभाविक भाग है।

इनको प्रमाण-समुच्चय में ग्राह्यभाग, ग्राहकभाग, स्वसंवित्तिभाग कहा है। यह तीन विज्ञान से पृथक् नहीं है।

युआन च्वांग कहते हैं कि यदि चित्त-चैत धर्मों का सूक्ष्म विभजन किया जाय तो चार भाग होते हैं। पूर्वोक्त तीन भागों के अतिरिक्त एक चौथा भाग है। इसे स्वसंवित्ति-संवित्तिभाग कहते हैं।

नील प्रतिविंब (निमित्तभाग) दर्शन का (दर्शनभाग का) प्रमेय है। दर्शनभाग प्रमाण है। यह विज्ञप्ति-क्रिया है : “यह नील देखता है।” इस दर्शन का फल 'स्वसंवित्ति' कहलाता है। 'यह

जानता कि मैं नहीं देखता हूँ' 'स्वमविति' है। स्वमविति दर्शन का फल है। यह दर्शन को आलम्बन के बिना ही गृहीत करता है। क्योंकि यह आलम्बन को गृहीत करता है इसका एक फल होना चाहिए कि 'स्वमविति मविति' कहते हैं—'यह जानना कि मैं जानता हूँ कि मैं नील देखता हूँ।' यह स्वमविति को जानता है, जैसे स्वमविति दर्शन को जानता है। किंतु यह चार चित्तमात्र है। यथा 'अवतार' (१०, १०१) में कहा है—'क्योंकि चित्त अपने में अभिनिविष्ट है अतः बाह्यत्व के कारण चित्त का प्रयत्न होता है। दृश्य नहीं है, चित्तमात्र है।'

युञ्जान च्वांग आलम्बनवाद का वर्णन करते हैं। आलम्बन द्विविध है—स्थान और उपादि। १ स्थान—साधारण वस्तुओं के परिष्कार के वरुण से विष्कार विज्ञान भाजनलोक के आभास में अर्थात् महाभूत और भौतिक के आभास में परिणत होता है। 'युञ्जान च्वांग स्वयं एक आक्षेप के परिहार की चेष्टा करने है। वह कहते हैं कि "प्रत्येक सत्त्व के विज्ञान का परिणाम उससे लिये इस प्रकार होता है, किंतु इस परिणाम का फल सवसाधारण है। इस कारण भाजनलोक सब सत्त्वों को एक-सा बनाता है। यथा दीपममूह में प्रत्येक दीप का प्रकाश पथक् होता है। किंतु दीपसमूह का प्रकाश एक ही प्रकाश प्रतीत होता है।" अतः भिन्न सत्त्वों के विज्ञान के बीच साधारण बीच कहलाते हैं क्योंकि भिन्नमत्त्व उन वस्तुओं के उपादन में सहयोग करते हैं जिनका आभास सब सत्त्वों को होता है। लोन्धानु की सृष्टि का हेतु बहुत कुछ वैशेषिका और जैन-दर्शन से मिलता है।

दूसरी ओर युञ्जान च्वांग कहते हैं कि यदि (साधारण) विज्ञान भाजनलोक में परिणत होता है तो इसका कारण यह है कि भाजनलोक उभे सेंद्रियक काय का। आध्यात्म या भोग होगा जिसमें यह विज्ञान परिणत होता है। अतः विज्ञान का परिणाम उस भाजनलोक में होता है जो उस काय के अनुसंग है, जिसमें यह परिणत होता है। यहाँ हमको एक सवसाधारण या सावभौमिक विज्ञान की बात मिलती है। यह एक लोकधातु की सृष्टि इसलिये करता है जिसमें प्रत्येक चित्त-सत्ता काय विशेष का उत्पाद कर सके।

एक आक्षेप यह है कि जो लोकधातु सत्त्वों का अभी आवास नहीं है या जो निज हो गया है, उसमें विज्ञानवाद कैसे युक्तियुक्त है? किस विज्ञान का? यह लोकधातु परिणाम है? युञ्जान च्वांग इस आक्षेप के उत्तर में कहते हैं कि यह अथ लोकधातुओं में निवास करनेवाले सत्त्वों का परिणाम है।

हमसे कहा गया है कि लोकधातु सत्त्वों का साधारण भोग है। किंतु प्रेत, मनुष्य, देव (विशतिका ३) एक ही वस्तु का दर्शन नहीं करते अर्थात् वस्तुओं को एक ही प्रकार में नहीं देखते।

युञ्जान च्वांग कहते हैं कि इन्हीं सिद्धांतों के अनुसार इस प्रश्न का भी विवेचन होता चाहिए।

२ उपादि—बीज और सेंद्रियक काय।

बीज—यह साक्ष्य धर्मों के सब बीज है जिनका धारक विष्कार-विज्ञान है, जो इस विज्ञान के स्वभाव में ही संगृहीत है और जो इसलिये उसके आलम्बन है।

अनास्रव धर्मों के बीज विज्ञान पर संकुचित रूप में आश्रित है । किंतु क्योंकि वह उसके स्वभाव में संगृहीत नहीं है इसलिये वह उसके आलंबन नहीं है । यह नहीं है कि वह विज्ञान से विप्रयुक्त हैं क्योंकि भूततथता के तुल्य वह विज्ञान से पृथक् नहीं है । अतः उनके अस्तित्व की प्रतिज्ञा कर हम विज्ञप्ति मात्रता के सिद्धांत का विरोध नहीं करते ।

सेंद्रियकाय

मेरा विपाक-विज्ञान अपने बीज-विशेष के बल से (१) रूपीन्द्रिय में परिणत होता है जो हम जानते हैं, सूक्ष्म और अतीन्द्रिय रूप है, (२) काय में परिणत होता है जो इंद्रियों का आश्रयायतन है । किंतु अन्य सत्त्वों के बीज—वह सत्त्व जो मेरे काय को देखते हैं—मेरे काय में उसी समय परिणत होते हैं जब मेरे अपने बीज परिणत होते हैं । यह साधारण बीज (शक्ति) है ।

साधारण बीज के परिपाक के बल से मेरा विपाक-विज्ञान दूसरों के इंद्रियाश्रयायतन में परिणत होता है । यदि ऐसा न होता तो मुझे दूसरों का दर्शन, दूसरों का भोग न होता । स्थिरमति और दूर जाते हैं । उनका मत है कि किसी सत्त्व विशेष का विपाक-विज्ञान दूसरों के इंद्रियों में परिणत होता है । उनका कहना है कि यह मत युक्त है, क्योंकि असंग के मध्यात में कहा है कि विज्ञान स्व-पर-आश्रय के पंचेंद्रियों के सदृश अवभासित होता है ।”

एक आश्रय का विज्ञान दूसरे के इंद्रियाश्रयायतन में इसलिये परिणत होता है कि निर्वाण-प्रविष्ट सत्त्व का शव अथवा अन्य भूमि में संचार करनेवाले सत्त्व का शव दृश्यमान रहता है । निर्वृत के विज्ञान के तिरोहित होनेपर उसके शव में परिणाम नहीं होगा । अतः यह कुछ काल तक अन्य सत्त्वों के विज्ञान-परिणाम के रूप में अवस्थान करता है ।

हमने देखा है कि विज्ञान का परिणाम सेंद्रियकाय और भाजनलोक (असत्त्व रूप) में होता है । इनका साधारणतः सर्वदा संतान होता है ।

प्रश्न है कि अष्टम विज्ञान का परिणाम चित्त-चैत में, विप्रयुक्त में, असंस्कृत में, अभाव धर्मों में क्यों नहीं होता और इन विविध प्रकारों को वह आलंबन क्यों नहीं बनाता ।

विज्ञानों का परिणाम दो प्रकार का है ।

सास्रव विज्ञान का सामान्यतः द्विविध परिणाम होता है.—(१) हेतु-प्रत्यय-वश परिणाम, (२) विकल्प या मनस्कार के बल से परिणाम । पहले परिणाम के धर्मों में क्रिया और वास्तविकता होती है । दूसरे परिणाम के धर्म केवल ज्ञान के विषय है ।

किंतु अष्टम विज्ञान का पहला परिणाम ही हो सकता है, दूसरा नहीं । अतः रूपादि धर्मों में, जो अष्टम विज्ञान से प्रवृत्त होते हैं क्रिया होनी चाहिए और उनमें क्रिया होती है ।

यह नहीं माना जा सकता कि चित्त-चैत इसके परिणाम है । इसका कारण यह है कि चित्त-चैत, जो अष्टम विज्ञान के केवल निमित्तभाग है, आलंबन का ग्रहण न करेगा और इसलिये उनमें वास्तविक क्रिया न होगी ।

ज। ते।—

‘याप यन्ने ह किं चित्तं चतः की उत्पत्तिः अष्टमं विज्ञानं मे होती है। अतः इसका चित्त-चैतन्य गणित होना आवश्यक है।’

उत्तर—

विज्ञान-सप्तम और उनके सप्रयुक्त की वास्तविक क्रिया की उत्पत्ति अष्टम विज्ञान से होती है, क्योंकि यह उनके निमित्तभाग का उपभोग करते हैं अर्थात् उन अर्थों का उपभोग करते हैं जिनका इनाम परिणाम होता है।

अष्टम का परिणाम अनसृज्यतादि में भी नहीं होता, क्योंकि उनका कोई कारण नहीं है। हमने जो कुछ पूछा कहा है वह सामान्य विज्ञान के लिये है।

जब अष्टम विज्ञान की अनास्रव अवस्था (बुद्धावस्था) होती है तब यह प्रधान प्रज्ञा से मप्रयुक्त होता है। यह अविषयत्व विस्तृत प्रमत्त होता है। अतः यह असृज्य, तथा चित्तादि के इन मन्त्र निमित्तों को अवलम्बित करता है, चाहे यह धर्म क्रिया विषयक हो। विषय में बुद्ध मन्त्र न होंगे।

किंतु जयतय अष्टम विज्ञान मालव है तत्रतय यह वामघातु और रूपघातु में केवल भाजनलाव, मंद्रियका वायु और मालव बीजों का आश्रय के रूप में ग्रहण करता है। आरूप्यस्य विज्ञान केवल मालव बीजा का ग्रहण करना है। इस घातु के देव रूप से विरक्त है। किंतु समाधिज रूप के आश्रय बनाने में विरोध नहीं है। अष्टम विज्ञान का आधार (दान भाग, विज्ञप्ति) अतिमूर्ख, अणु होता है। अतः वह अमविदित है। अथवा अष्टम विज्ञान इसलिए अमविदित है, क्योंकि उसका अध्यात्म-आश्रय अति सूक्ष्म है और उसका बाह्य आलम्बन (भाजनलोच) अपने सन्निवेश में अपरिच्छिन्न है।

किंतु मौनान्तिका और मवान्तिवादी प्रश्न करते हैं कि यदि अष्टम विज्ञान का आधार अमविदित है अर्थात् उसका प्रति-संवेदन करना अशक्य है तो अष्टम ‘विज्ञान’ कैसे है? हमारा सीना-तिका को, जो स्वविरवादिवा के समान एक सूक्ष्म विज्ञान में प्रतिपन्न है, यह उत्तर है कि आप मानते हैं कि निराध ममापत्ति जादि की अवस्था में एक विज्ञान विरोध होता है जिसका आधार अमविदित है। अतः आप मानते हैं कि अष्टम विज्ञान सदा अमविदित होता है। सर्वास्तिवादियों से जो निरोध-ममापत्ति आदि की अवस्था में विज्ञान के अस्तित्व का प्रतिपेक्ष करते हैं हमारा यह कहना है कि उन ममापत्तिवा की अवस्था में विज्ञान अवश्य होता है, क्योंकि जो योगी उनमें समापन्न होता है उसे सब मानते हैं। आपके मत में भी सब सचित्त होता है।

सप्रयुक्त

यह आल्य विज्ञान सदा से आध्यात्म-परावृत्ति पथत अपनी सब अवस्थाओं में पाँच सबग (सवर्ग) चैतना में सप्रयुक्त होता है। यह पाँच चतः इस प्रकार है—स्वप्न, मनस्कार, वेदना, सत्ता और चेतना।

यह पाँच जागृक में आल्य-विज्ञान से भिन्न है किंतु यह आल्य के मृदू है—इतना बही आध्यात्म है जो आल्य का है और इतना आलम्बन (=निमित्तभाग) तथा द्रव्य (सवित्तिभाग) आल्य के आलम्बन और द्रव्य के सङ्ग है। अतः यह आल्य में सप्रयुक्त है।

१. स्पर्श

स्पर्श का लक्षण इस प्रकार है :—स्पर्श त्रिकसंनिपात है जो विकार-परिच्छेद है और जिसके कारण चित्त-चैत विषय का स्पर्श करते हैं।

इंद्रिय, विषय और विज्ञान यह तीन 'त्रिक' है। इनका समवस्थान 'त्रिक-संनिपात' है। यथा-चक्षु, नील, चक्षुर्विज्ञान, यह तीन बीजावस्था में पहले से रहते हैं। स्पर्श भी बीजावस्था में पहले से रहता है। अपनी उत्पत्ति के लिये स्पर्श इन तीन पर आश्रित है। इसकी उत्पत्ति होने पर इन तीनों का संनिपात होता है। अतः स्पर्श को त्रिक-संनिपात कहते हैं।

संनिपात के पूर्व त्रिक में चित्त-चैत के उत्पाद का सामर्थ्य नहीं होता। किंतु संनिपात के क्षण में वह इस सामर्थ्य से समन्वागत होते हैं। इस परिवर्तन, इस प्राप्त सामर्थ्य को विकार कहते हैं।

स्पर्श इस विकार के सदृश होता है। अर्थात् चित्त-चैतों के उत्पाद के लिये इसमें उस सामर्थ्य के सदृश सामर्थ्य होता है जिससे त्रिक विकारावस्था में समन्वागत होता है। अतः स्पर्श को विकार-परिच्छेद कहते हैं क्योंकि यह विकार का परिच्छेद (सदृश, कलम) है। स्पर्श-क्षण में त्रिक में विकार होता है। किंतु स्पर्श के उत्पाद में इंद्रिय-विकार की प्रधानता है। इसीलिये स्थिरमति स्पर्श को 'इंद्रियविकार-परिच्छेद' कहते हैं (पृ० २०)।

स्पर्श का स्वभाव है कि यह चित्त-चैत का संनिपात इस तरह करता है जिसमें बिना विसरण के वह विषय का स्पर्श करते हैं।

स्थिरमति का व्याख्यान भिन्न है। "त्रिक का कार्यकारणभाव से समवस्थान त्रिक-संनिपात है। जब त्रिक-संनिपात होता है तब उसी समय इंद्रिय में विकार उत्पन्न होता है। यह विकार सुख-दुःखादि वेदना के अनुकूल होता है। इस विकार के सदृश विषय का सुखादि वेदनीयाकार परिच्छेद (ज्ञान) होता है। इस परिच्छेद को स्पर्श कहते हैं। यह 'स्पर्श' इंद्रिय का स्पर्श करता है, क्योंकि यह इंद्रिय विकार के सदृश है। अथवा यों कहिए कि यह इंद्रिय से स्पृष्ट होता है। इसीलिये इसे स्पर्श कहते हैं।

'स्पर्श' का कर्म मनस्कारादि अन्य चार चैतों का सनिश्रयत्व है। सूत्र में कहा है कि वेदना, संज्ञा, संस्कार का प्रत्यय स्पर्श है। इसीलिये सूत्र में उक्त है कि इंद्रिय-विषय द्विक के संनिपात से विज्ञान की उत्पत्ति होती है, स्पर्श की उत्पत्ति त्रिक-संनिपात से होती है और अन्य चैतों की उत्पत्ति इंद्रिय-विषय-विज्ञान-स्पर्श-चतुष्क से होती है।

अभिवर्गसमुच्चय (स्थिरमति इसका अनुसरण करते हैं) की शिक्षा है कि स्पर्श वेदना का सनिश्रय है। सुखवेदनीय स्पर्श के प्रत्ययवश सुखा वेदना उत्पन्न होती है।

२. मनस्कार

मनस्कार चित्त का आभोग (आभुजन) है। इसका कर्म आलंबन में चित्त का आवर्जन

१. यथा, पुत्र पिता का परिच्छेद है।

है। मयभद्र के अनुसार मनस्कार चित्त का आलम्बन के अभिमुख करता है। अभिधम-ममुच्चय १ अनुसार (मयभद्र व भी) मनस्कार आलम्बन में चित्त का धारण करता है। मृजान ध्वनि इन व्याख्याताओं की स्वीकार करते हैं। उनका कहना है कि पहले का स्वीकार करने में मनस्कार करने में नडा हाता चार दूसरा व्याख्यान मनस्कार और समाधि की मिला देना है।

२ वेदना

वेदना का स्वभाव विषय का आह्लादक, परितापक और इन दोनों आधारों में विविध स्वप्न का अनुभव करता है। वेदना का कम मृणा का उत्पाद करना है क्योंकि यह मययोग, विमोह तथा मयान-न विषय की इच्छा उत्पन्न करती है। सपभद्र के अनुसार वेदना दो प्रकार की है, विषय वर्तना, स्वभाव-वेदना। पहली वेदना व्याख्यान विषय का अनुभव है, दूसरी वेदना तत्सहगत स्वप्न का अनुभव है। इसीप्रकार मयवत् सुखवेदनीय स्वप्न आदि का उत्पन्न करते हैं। वेदना द्वितीय वेदना वेदना स्वभाव है। समाधि प्रथम सामान्य चैतना का विनिष्ट नहीं है। सभी चैतन्य विषय निमित्त का अनुभव है यह मन अवधारण है। १ वेदना यह स्वप्न को आलम्बन नहीं बनती। २ इस आधार पर कि यह स्वप्नमय उत्पन्न होता है, हम नहीं कह सकते कि वेदना स्वप्न का अनुभव करती है। समाधि उस अवस्था में मन निष्पद का वेदनास्वभाव होगा। ३ यदि वेदना स्वप्न अर्थात् स्वप्न का अनुभव करती है तो इस 'हेतुवेदना' कहना चाहिए 'स्वभाववेदना' नहीं। ४ आप नहीं कह सकते कि जिस प्रकार राधा अपने गज्य का उपभोग करता है उसी प्रकार वेदना स्वप्न वेदना के स्वभाव का अनुभव करती है और इसलिये इसे (वेदना) स्वभाववेदना कहते हैं। ऐसा करने से आपको अपने इस विद्वान का परित्याग करना पड़ेगा कि स्वप्नवेदना नहीं जाना। ५ यदि आप उसे इसप्रकार स्वभाववेदना की मजा देने से क्योंकि यह सभी अपने स्वभाव का परित्याग नहीं करती तो सब धर्म का स्वभाववेदना यह समझें हैं।

यन्तु विषय वेदना अय चैतना से पक्का है। क्योंकि यदि अय चैतन्य विषय का अनुभव करते हैं तो वेदना वेदना विषय का अनुभव आह्लादक, परितापक आधार में करती है।

८ सत्ता

यका का स्वभाव 'विषयनिमित्त का उद्ग्रहण' है। विषय आलम्बन है। निमित्त आलम्बन का विशेष है यथा नील पीतादि। इससे आलम्बन की व्यवस्था होती है। 'उद्ग्रहण' का अर्थ निरूपण है यथा जब हम यह निरूपित करते हैं कि यह नीला है, पीत नहीं है। सत्ता का वग (जब यह मामला है) नाना अभिधान और प्रगति का उत्पाद है। जब विषय के निमित्त व्यवस्थित होते हैं—यथा, यह नीला है, नील से अय नहीं है—तभी इन निमित्तों के अनुरूप अभिधान का उत्पाद है। सत्ता है।

५ चेतना

चेतना का स्वभाव चित्त का अभिमुख करता है। इसका कम चित्त का कुणालादि में नियोजन है। अर्थात् चेतना कुणालादि सबध में विषय का ग्रहण करती है, विषय के इस निमित्त का ग्रहण कर वह कम करती है। वह चित्त का इस प्रकार नियोजन करती है कि चित्त कुणाल अकुणाल, अव्याकृत का उत्पाद करता है।

आलय विज्ञान की वेदना—

यह आलय विज्ञान स्पष्ट वेदनाओं का न प्रभव है, न आलंबन। वसुबंधु कहते हैं: उपेक्षा वेदना तत्र। यहाँ की वेदना उपेक्षा है। आलय उपेक्षा-वेदना से संप्रयुक्त है। आलय विज्ञान और अन्य दो वेदनाओं में अनुकूलता नहीं है। इस विज्ञान का आकार (=दर्शनभाग) अपटुतम है और इसलिये उपेक्षा-वेदना से इसकी अनुकूलता है। यह विज्ञान विषय के अनुकूल-प्रतिकूल निमित्तों का परिच्छेद नहीं करता। यह सूक्ष्म है और अन्य वेदनाएँ औदारिक हैं। यह एकजातीय, अविकारी है और अन्य वेदनाएँ विकारशील हैं। यह अविच्छिन्न सतान है और अन्य वेदनाओं का विच्छेद होता है।

आलय विज्ञान से संप्रयुक्त वेदना विपाक, है क्योंकि यह प्रत्यय का आश्रय न लेकर केवल आक्षेपक कर्म से अभिनिर्वृत्त होती है। यह वेदना कुशलाकुशल कर्म के बल से स्वरसवाहिनी है। अतः यह केवल उपेक्षा हो सकती है। अन्य वेदनाएँ विपाक नहीं हैं, किंतु विपाकज है क्योंकि वह प्रत्यय पर, अनुकूल-प्रतिकूल विषयपर, आश्रित है।

आलय की यह वेदना आत्म-प्रत्यय का प्रभव है। यदि सत्त्व अपने आलय को स्वकीय अभ्यंतर आत्मा अवधारित करते हैं तो इसका कारण यह है कि आलय विज्ञान सदाकालीन और सभाग है। यदि यह सुखा और दुखा वेदनाओं से संप्रयुक्त होता तो यह असभाग होता और इसमें आत्मसज्ञा का उदय न होता।

यदि आलय उपेक्षा से संप्रयुक्त है तो यह अकुशल कर्म का विपाक कैसे हो सकता है? आप स्वीकार करते हैं कि शुभ कर्म उपेक्षा-वेदना का उत्पाद करते हैं (कोश, ४।पृ० १०९)। इसी प्रकार अकुशल कर्म को समझना चाहिए। वस्तुतः यथा अव्याकृत कुशल-अकुशल के विरुद्ध नहीं है (कुशल-अकुशल कर्म अव्याकृत धर्म का उत्पाद करते हैं), उसी प्रकार उपेक्षा-वेदना सुख-दुख के विरुद्ध नहीं है।

आलय-विज्ञान विनियत चैत्यों से संप्रयुक्त नहीं है। वस्तुतः 'छंद' अभिप्रेत वस्तु की अभिलाषा है। आलय कर्मबल से स्वरसेन प्रवर्तित होता है और अभिलाषा से अपरिचित है। 'अधिमोक्ष' निश्चित वस्तु का अवधारण है। आलय विज्ञान अपटु है और अवधारण से वियुक्त है। 'स्मृति' संस्कृत वस्तु का अभिस्मरण है। आलय दुर्बल है और अभिस्मरण से रहित है। 'समाधि' चित्त का एक अर्थ में आसंग है। आलय का स्वरसेन प्रवर्तन होता है और यह प्रतिक्षण नवीन विषय का ग्रहण करता है। 'प्रज्ञा' वस्तु के गुण आदि का प्रविचय है। आलय सूक्ष्म, अस्पष्ट और प्रविचय में असमर्थ है। विपाक होने से आलय कुशल या क्लिष्ट चैत्यों से संप्रयुक्त नहीं होता। कौकृत्यादि चार अनियत (या अव्याकृत) धर्म विच्छिन्न हैं। यह विपाक नहीं है।

आलय और उसके चैत्यों का प्रकार—

वसुबंधु कहते हैं कि आलय-विज्ञान अनिवृत्त-अव्याकृत है।

धर्म तीन प्रकार के हैं—कुशल, अकुशल, अव्याकृत। अव्याकृत दो प्रकार का है—निवृत्त,

अनिवृत्त। जो भनाभूमिक आगन्तुव उपकृता मे आवृत्त है वह निवृत्त है। इसका विषय अनिवृत्त है। अनिवृत्त के चार प्रकार हैं, जिनमें एक विषय है। (भाग २। पृ० ३१५)

आलय-विज्ञान एवमेव अनिवृत्ताव्यावृत्त है और इसका प्रकार विषय है। यदि यह गुण होना तो प्रवृत्ति (समुद्रय दुःख) अगम्य होती। यदि यह निष्पत्ति अर्थात् अनुगत या निवृत्ताव्यावृत्त होना तो निवृत्ति (निराश-भाव) अगम्य होती। गुण या निष्पत्ति होने में यह वांछित न हो सकता। अतः आगम्य अनिवृत्ताव्यावृत्त है। इसी प्रकार आलय से सम्प्रयुक्त स्थादि अनिवृत्ताव्यावृत्त है। विषय में सम्प्रयुक्त स्थादि भी विषय है। उनके आधार और आश्रय भी आलय के समान अपरिच्छिन्न हैं। अतः चार आर आलय विज्ञान से यह नियम अनुगत है।

प्रतीत्य समुत्पाद—

यद्यपि यह आलय-विज्ञान एक और अभिन्न आश्रय रहता है ? अथवा सतान में इसका प्रवर्तन होता है ? धार्मिक होने में यह एक और अभिन्न नहीं है। यह आलय-विज्ञान प्रवाहान् स्रोत में वर्तमान होता है। समुद्रय कहते हैं 'तच्च वनने मोनसोषवत्'। अतः यह न शास्वत है, न उच्छिन्न। अनादिवायु से यह सतान बिना उच्छेद के अव्युत्पन्न प्रवाहित होता है। यह सतान बीजा को धारण करता है और उसका सुरक्षित रखता है। यह प्रणिमग्न उत्पन्न और निरुद्ध होता है। यह पूव से अपर में प्रवर्तित होता है। इसका हेतु-फलभाव है। यह उत्पाद और निरोध है। अतः यह आत्मवत् एक नहीं है, प्रधानवत् (माय्य) शास्वत नहीं है। 'तच्च वनने' इससे शास्वत सत्ता व्यावृत्त होती है। 'मोन' शब्द में उच्छेद सत्ता व्यावृत्त होती है।

आलय विज्ञान के संबंध में युवान च्वांग जो कुछ यहाँ कहते हैं, वह प्रतीत्य समुत्पाद को भी लागू होता है। प्रतीत्य समुत्पाद हेतु-फल भाव की धर्मता है। यह मोन के ओष के मुख्य शास्वतत्व और उच्छेद से अपरिच्छिन्न है। आलय-विज्ञान के लिये भी यही दृष्टान्त है। यद्यपि स्रोत का प्रवाह बिना शास्वतत्व या उच्छेद के सतान रूप में सदा प्रवाहित होता है और अपने साथ तुण-काष्ठ-मांसवादि का ले जाता है उसी प्रकार आलय विज्ञान भी सदा उत्पन्न और निरुद्ध हो सतान के रूप में न शास्वत, न उच्छिन्न हो, वैश्व-वर्म का आवाहन कर सत्य की मुक्ति या दुःखति में ले जाता है और उसका समार में निमर्ण नहीं होने देता। और जिन प्रकार एक नदी वायु से बिनाडित हो तरंगों को उत्पन्न करती है किन्तु उसका प्रवाह उच्छिन्न नहीं होता उसी प्रकार आलय विज्ञान हेतु प्रत्यक्ष प्रमुत्पन्न विज्ञान का उत्पाद करता है, किन्तु उसके प्रवाह का विच्छेद नहीं होता। और जिस प्रकार जल के तल पर पत्ते और भीतर भठलिया जाती हैं और नदी का प्रवाह प्रवर्तित रहता है उसी प्रकार आलय-विज्ञान आश्रयत बीज और बाह्य चैत्ता के महित सदा प्रवाहित होता है। यह दृष्टान्त प्रदर्शित करता है कि आलय-विज्ञान हेतु-फल-भाव है जो अनादि, अपास्वत अनुच्छिन्न है। सतान का यही अर्थ हेतु-फल की निरंतर प्रवृत्ति है। इस विज्ञान को सदा से यह धर्मता रही है कि प्रतिक्षण फलोत्पत्ति करती है और हेतु का विनाश होता है। कोई विच्छेद नहीं है, क्योंकि फल की उत्पत्ति होती है। कोई शास्वतत्व नहीं है, क्योंकि हेतु का विनाश होता है। अपास्वतत्व, अनुच्छेद प्रतीत्य समुत्पाद का नय है। इसीलिये समुद्रय कहते हैं कि आलय विज्ञान मोन के रूप में अव्युत्पन्न प्रवर्तित होता है।

मध्यमक (१,१) में प्रतीत्य समुत्पाद का यह लक्षण दिया है :—अनिरोधं अनुत्पादं अनुच्छेदं अगाश्वतम् । नागार्जुन ने प्रतीत्य समुत्पाद को शून्यता का समानार्थक माना है और उनके अनुसार यह प्रकारांतर से निर्वाण का दूसरा मुख (आवर्स) है । युआन च्वांग का लक्षण इस प्रकार होगा : सोत्पाद सनिरोधम् अनच्छेदम्... । वह प्रतीत्य समुत्पाद को सस्वभाव मानते हैं क्योंकि वह आलय विज्ञान का स्वभाव बताया गया है । आलय समुत्पाद का स्वभाव अनादिकालिक प्रतीत्य समुत्पाद अर्थात् हेतु-फल की निरंतर प्रवृत्ति है ।

जो दृष्टांत हम नीचे देते हैं उससे बढ़कर कौन दृष्टांत होगा जो आलय के विविध आकारों को प्रदर्शित करे ? यह दृष्टांत लकावतार से उद्धृत किया गया है । युआन च्वांग पृ० १७५ में इसका उल्लेख करते हैं—यथा समुद्र पवन-प्रत्यय से अभ्याहत हो तरंग उत्पादित करता है किंतु गक्तियों का (जो तरंग को उत्पन्न करती हैं) प्रवर्तन होता रहता है और विच्छेद नहीं होता उसी प्रकार विषय-पवन से ईरित हो आलयौघ नित्य विचित्र तरंग-विज्ञान (प्रवृत्ति-विज्ञान) उत्पन्न करता है और गक्ति (जो विज्ञान का उत्पाद करती है) प्रवर्तित रहती है । इस दृष्टांत में प्रवृत्ति विज्ञानों की तुलना तरंगों से दी गयी है, जो सार्वलौकिक विज्ञानरूपी नित्य स्रोत के तल पर उदित होते हैं ।

यह विचार करने की बात है कि यदि इस दृष्टि से देखा जाय तो विज्ञानवाद विज्ञानवाद न ठहरेगा किंतु अद्वयवाद हो जायगा । अन्यत्र (पृ० १९७-१९८) युआन च्वांग कहते हैं कि उनका आलय-विज्ञान एक जातीय और पर्वगत सदाकालीन सतान है । संक्षेप में यह एक प्रकार का ब्रह्म है ।

एक कठिन प्रश्न यह है कि आलय की व्यावृत्ति होती है या नहीं । निर्वाण के लाभ के लिये, सर्व धर्म का सुखनिरोध करने के लिये, इस अब्युच्छिन्न प्रवाह को व्यावृत्त करना होता है । प्रश्न यह है कि आलय विज्ञान की व्यावृत्ति अर्हत्व में होती है या केवल महाबोधिसत्त्व में होती है ।

वसुबंधु 'अर्हत्व' शब्द का प्रयोग कहते हैं (त्रिशिका, ५) । स्थिरमति के अनुसार क्षयज्ञान और अनुत्पाद ज्ञान के लाभ से अर्हत्व होता है और उस अवस्था में आलयाश्रित दौष्टुल्य का निरवशेष प्रहाण होता है । इससे आलय-विज्ञान व्यावृत्त होता है । यही अर्हत् की अवस्था है । प्रथम आचार्यों के अनुसार 'अर्हत्' से तीन यानों के उन आर्यों से आशय है जिन्होंने अशैक्ष फलका लाभ किया है । यह आचार्य प्रमाण में योगशास्त्र के इस वाक्य को उद्धृत करते हैं : "अर्हत्, प्रत्येक बद्ध और तथागत आलय-विज्ञान से और समन्वागत नहीं होते ।" यहाँ युआन च्वांग कहते हैं कि योगशास्त्र में इसी स्थल में यह भी कहा है कि अवैवर्तिक बोधिसत्त्व में भी आलय नहीं होता ।

धर्मपाल के अनुसार अचला भूमि से बोधिसत्त्व की 'अवैवर्तिक' संज्ञा हो जाती है । इस भूमि से उनमें आलय-विज्ञान नहीं होता और वह भी वसुबंधु के 'अर्हत्' में परिगणित होते हैं । इसमें सन्देह नहीं कि इन बोधिसत्त्वों ने विपाक-विज्ञान के क्लेश-बीजों का अभी सर्वथा प्रहाण नहीं किया है । किन्तु इनका समुदाचरित चित्त-सन्तान सर्व विशुद्ध है और इसलिये आत्म दृष्टि आदि मनस् के क्लेश इस विपाक-विज्ञान में आत्मवत् आलीन नहीं होते । अतः इन बोधिसत्त्वों की गणना अर्हत् में की गयी है ।

नंद के अनुसार प्रथम भूमि से ही बोधिसत्त्व अवैवर्तिक होता है । प्रथम आचार्य और धर्मपाल इससे सहमत नहीं हैं ।

जा कुछ है, बाधिमत्त्व की ऊँचे भूमिवा में मर बैठे-जीव का प्रहाण होता है। विज्ञान-सतान ने जाना-गये होने से मनम् का इस विज्ञान में आत्मबन्धु और अभिनिवेश नहीं होता। अतः बाधिमत्त्व का विज्ञान आत्ममूल की मना को या दना है।

युक्तान् च्याग महन् ह कि हम नहीं मानते कि आत्म विज्ञान की व्यावृत्ति से सबप्रकार के अष्टम विज्ञान का प्रहाण होता है।

वस्तुतः सत्र सत्ता में अष्टम विज्ञान होता है। किन्तु निम्न दृष्टियों के कारण हम अष्टम विज्ञान नाम देने हैं। इसे चित्त ('चित्' घातु में) कहते हैं, क्योंकि यह चित्तिय धर्मों से भावित, राजा के आचित होता है। यह आदान-विज्ञान है। यद्यपि यह राजा तथा रक्षोद्विषा का आदान करता है और उनका माता नहीं होने देता। यह चेत्याश्रय है क्योंकि अष्टम विज्ञान विष्णु और अनात्म, सब माता का जा चेत्य के विषय है, अथवा दना है। यह राज-विज्ञान है क्योंकि यह सब लौकिक और गौतम राजा का चरण करना है। यह नाम तथा अय नाम (मूल, भवाग, समारकोटिनिष्ठस्वयं) अष्टम-विज्ञान की, मत्र अयस्याओं को अनुकूल है। किन्तु इसे आत्म, विद्या विज्ञान विमल, विद्या भी कहते हैं। इस आत्म इमन्त्रिय कहते हैं कि इसमें सब मावर्गिक धर्म सगृहीत हैं, और उनको वह निरुद्ध होने से राजता है, क्योंकि आत्मदृष्टि आदि आत्मयत्न इनमें आती है। केवल पुण्यजन और योग के अष्टम विज्ञान के लिये आत्म-मन्त्र उपयुक्त है, क्योंकि अहत् और अवैयर्थिक बोधिमत्त्व में सान्नेसिक धर्म नहीं होने। अष्टम विज्ञान विद्या विज्ञान है क्योंकि समार के आक्षेपक शुभ-अशुभ धर्मों के विषय में यह फल है। यह सत्ता पञ्चजन, यान्त्रिक के छाया तथा सब बोधिसत्त्वों के लिये उपयुक्त है, क्योंकि इन सत्र सत्ता में विद्याभूत अव्यावृत्त धर्म होने हैं। किन्तु तयागतभूमि में इस सत्ता का प्रमाण नहीं होता। अष्टम-विज्ञान विमल विज्ञान है, क्योंकि यह अति विदुष और अनात्म धर्मों का आनय है। यह नाम केवल तयागत-भूमि के लिये उपयुक्त है।

वस्तुतः केवल आत्म की व्यावृत्ति का उत्प्रेषण करत है, क्योंकि सन्नेसालय के दोष गुरु होते हैं, क्योंकि दो साम्य अवस्थाओं में से यह पहली अवस्था है जिसका आर्य प्रहाण करता है। अष्टम विद्या की दो अवस्थाओं में विरोध करना चाहिए। एक साम्य अवस्था है, दूसरी अनात्म। मन्त्र को आत्म या विद्या कहते हैं। इसका व्याख्यान ठगर हा चुका है। अनात्म एकोतेन कुल है। यह ५ सबग, ५ प्रतिगियन विषय और ११ कुलचैत से सप्रयुक्त होता है। यह अनुकूल और अनियत चत्ता से सप्रयुक्त नहीं होता। यह सदा उपेक्षा वेदना से सहगत होता है। सब धर्म इसका विषय है, क्योंकि आदाज्ञा सब धर्म को आलवन करना है।

आत्म-विज्ञान के प्रवचन की व्यावृत्ति कर अर्थात् हनु-पञ्च-भाव और धर्मों के नित्य प्रवाह को व्यावृत्त कर बोधिमत्त्व हनु प्रत्यय और धर्मों की क्रूरता से अपने को स्वतंत्र करते हैं और यह केवल विमल विज्ञान से होता है।

अष्टम विज्ञान के पक्ष में आगम का प्रमाण और युक्ति—

हीनयान में केवल सान विज्ञान माने गए हैं किन्तु हम दोनों धर्मों के आगम से तया युक्ति से अष्टम विद्या की सिद्ध करते हैं।

महायान—

महायान के शास्त्रों में आलय की बड़ी महिमा है। महायानाभिधर्मसूत्र में कहा है कि आलय-विज्ञान मूक्षम-स्वभाव है और इसकी क्रिया से ही इसकी अभिव्यक्ति होती है। यह अनादिका-लिक है, सब धर्मों का समाश्रय है। बीज-विज्ञान होने से यह हेतु (धातु) है। शक्तियों का अविच्छिन्न मंतान होने से वह सब धर्मों का उत्पाद करता है। समाश्रय होने से यह आदान-विज्ञान है, क्योंकि यह बीजों का आदान करता है और प्रत्युत्पन्न धर्मों का आश्रय है। इस विज्ञान के होनेपर प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों होती है। इस विज्ञान के कारण ही प्रवृत्तिभागीय धर्मों का आदान होता है और इसीके कारण निर्वर्ण का अधिगम भी होता है। वस्तुतः यही विज्ञान निवृत्ति के अनुकूल धर्मों का, निर्वर्ण के बीजों का, आदान करता है। संधिनिर्माण में कहा है कि आदान-विज्ञान गभीर और सूक्ष्म है। वह सब बीजों को धारण करता है और ओष के समान प्रवर्तित होता है। इस भय से कि कहीं मूढ़ पुरुष इसमें आत्मा की कल्पना न करें, मैंने मूढ़ पुरुषों के प्रति इसे प्रकाशित नहीं किया है। लंकावतार में भी आलय को 'ओष' कहा है, जिसका विच्छेद नहीं है और जो सदा प्रवर्तित होता है।

अन्य निकायों के सूत्रों में भी छिपे तौर से आलयविज्ञान को स्वीकार किया है। महासा-धिक निकाय के आगम में इसे मूलविज्ञान कहते हैं। चक्षुर्विज्ञानादि को मूल की सज्ञा नहीं दी जा सकती। आलयविज्ञान ही इन अन्य विज्ञानों का मूल है। स्थविर और विभज्यवादी इसे 'भवाग-विज्ञान' कहते हैं। 'भव' 'धातुत्रय' है; 'अग' का अर्थ 'हेतु' है। अतः यह विज्ञान धातुत्रय का हेतु है। एक आलयविज्ञान ही जो सर्वगत और अव्युच्छिन्न है, यह विज्ञान हो सकता है। 'बुद्धघोस' के अनुसार यह भवाग ही अंगुत्तर, १, १० का 'प्रभास्वर चित्त' है। (अथसालिनी, १४०)। महीशासक आलय को 'संसारकोटिनिष्ठस्कन्ध' (कोश, ६।१२) कहते हैं। यह वह स्कन्धधर्म है जो संसार के अपरांत तक अवस्थान करता है। (व्युत्पत्ति में अपरांतकोटिनिष्ठ है) वस्तुतः आलय-विज्ञान का अवस्थान वज्रोपम पर्यंत है। रूप का उपरम आरूप्य में होता है। आलय-विज्ञान के व्यतिरिक्त अन्य सर्व विज्ञान का उपरम असंज्ञिदेवा में तथा ध-यत्र होता है। विप्रयुक्त सस्काररूप तथा चित्त-चेतन से पृथक् नहीं है। अतः जिस स्कन्ध का उल्लेख महीशासक करने हैं वह आलय विज्ञान के अतिरिक्त कुछ और नहीं हो सकता।

सर्वास्तिवादियों के एकोत्तरागम में भी 'आलय' का उल्लेख है। इस सूत्र में कहा है कि सत्त्व आलय में रत होते हैं। उसमें उनको संमोद होता है (अंगुत्तर, २।१३ आलयायामा भिक्खवे पजा आलयरता आलयस(म्)मुदिता)। इस वचन से स्पष्ट है कि आलय राग का आलंबन है। इसमें सत्त्वों का तबतक आसंग होता है जबतक वज्रोपम समाधि द्वारा आलय का विच्छेद नहीं होता। इसे वह अपनी आध्यात्मिक आत्मा अवधारित करते हैं।

कामवीतराग योगी और आर्य में भी आत्मस्नेह होता है, यद्यपि वह पंच कामगुणों से विरक्त होते हैं। पृथग्जन और गैह्य दोनों का अभिप्रेत आलय-विज्ञान में होता है, चाहे अन्य उपादानस्कंधों में उनकी रति हो या न हो। इसलिये एकोत्तरागम को आलय शब्द से 'आलय-विज्ञान' इष्ट है।

१ बीजवाग् चित्त --

आत्मा का सिद्ध करने में युक्ति यह है कि यह चित्त बीजा का धारक है। यदि यह न हो तो कोई अन्य चित्त नहीं है जो सावकेलिक और व्यावदानिक धर्मों के बीजों का धारण करे। गीयातिव (मल) कहते हैं कि स्वयं वासित होते हैं और बीजों को धारण करते हैं। द्रष्टातिवों के अनुसार पूर्व क्षण अपर क्षण को वासित करता है। अन्य सौत्रातिव कहते हैं कि विज्ञानजाति वासित होती है। युजान च्वा कहते हैं कि यह तीना मत अयुक्त है। पञ्च-स्वयं बीजों को धारण नहीं करते। प्रवृत्ति विज्ञान का विच्छेद निरोधममाप्ति में तथा अन्य चार अमज्जि अवस्थाया (निद्रा, मूछा, अमतिममाप्ति, असन्निदेव) में होता है। अतः वह निरंतर बीजा को धारण नहीं कर सकते। विज्ञान की उत्पत्ति द्रव्य-अव-मनस्वा से होती है और यह कुशल-अकुशल-अव्यावृत्त इन विजातीय स्वभावों में होते हैं। अतः वह एक दूसरे को वासित नहीं कर सकते।

अतः यह स्पष्ट है कि सूत्र का इन प्रवृत्ति विज्ञान से आगम नहीं है, क्योंकि यह बीजा का आदान नहीं करे। यह इस वय में चित्त नहीं है कि यह धर्मों के बीजा का मचय करते हैं। हमने विपरीत आत्म्य विज्ञान, जो सदा अव्युच्छिन्न रहता है, एक जातीय है और तिलपुष्पवत् है, वासित होता है। एक मन्-बीजक चित्त के अभाव में विच्छेद और अनाश्रय चित्त, जो प्रवृत्तिवत् है, बीजों का उत्पाद नहीं करेंगे और पूर्व बीजा की वृद्धि न करेंगे। अतः उनका कोई सामर्थ्य न होगा। पुनः यदि प्रवृत्तिधर्मों की उत्पत्ति बीजा में नहीं होती तो फिर उनकी उत्पत्ति कैसे होगी? क्या आप उनको स्वयम्भू मानते हैं? रूप और विप्रयुक्त भी मन्बीजक नहीं है। यह चित्तस्वभाव नहीं है। यह बीजा का आदान कैसे करेंगे? चित्त उच्छिन्न होने है। इनकी विवक्ष्योत्पत्ति है। यह स्वतन्त्र नहीं है। यह चित्तस्वभाव नहीं है। अतः यह बीजा का धारण नहीं करते। इसलिये हमको प्रवृत्ति विज्ञान में भिन्न एक चित्त मानना होगा जो मन्बीजक है।

एवं सौत्रातिव मानते हैं कि छ प्रवृत्ति-विज्ञानों का सदा उत्तरोत्तर उदय-व्यय होता है और यह इन्द्रिय-त्रयादि का मनिश्रय लेने है। प्रवृत्ति विज्ञान के क्षणों को द्रव्यत्व में अवयवात्त्व होता है किन्तु यह मन् क्षण समान रूप से विपश्चि है। विज्ञान-जाति का अवयवात्त्व नहीं होता। यह अवस्थान करती है। यह वासित होती है। यह जाति मन्बीजक है। अतः इनके मत में सावकेलिक और व्यावदानिक धर्मों के हेतु-फल भाव का निरूपण करने के लिये अष्टम विज्ञान की कल्पना अनावश्यक है।

इस मत का खंडन करने के लिये युजान च्वाग चार युक्तिमा देने हैं --

१ यदि आपकी विज्ञानजाति एक द्रव्य है तो आप वक्षोपिकों के समान 'सामान्य-विशेष' को द्रव्य मानते हैं। यदि यह प्रपञ्चिमत् है तो जाति बीजा का धारक नहीं हो सकती, क्योंकि प्रपञ्चिमत् होने से यह सामान्य-विशेष से रहित है।

२. आपकी विज्ञानजाति कुगल है या अकुशल? क्योंकि यह अव्याकृत नहीं है इसलिये यह वासित नहीं हो सकती। क्या यह अव्याकृत है? किंतु यदि चित्त कुगल या अकुशल है तो कोई अव्याकृत चित्त नहीं है। आपकी विज्ञानजाति यदि अव्याकृत और स्थिर है तो यह व्युच्छिन्न होगी। वस्तुतः यदि द्रव्य कुगल-अकुशल है तो जाति अव्याकृत नहीं हो सकती। महासत्ता के विपक्ष में विशेष सत्ता का वही स्वभाव होगा जो द्रव्यों का है।

३. आपकी विज्ञान-जाति संज्ञाहीन अवस्थाओं में तिरोहित होती है। यह स्थिर नहीं है। इसका नैरंतर्य नहीं है। अतः यह वासित नहीं हो सकती और सजीवक नहीं है।

४. अंततः जब अहंत् और पृथग्जन के चित्त की एक ही विज्ञान-जाति है तो क्लिष्ट और अनास्रव धर्म एक दूसरे को वासित करेंगे। क्या आप इस निरर्थक वाद को स्वीकार करते हैं? इसी प्रकार विविध इन्द्रियों की एक ही जाति होने से वह एक दूसरे को वासित करेंगी। किंतु इसका आप प्रतिषेध करते हैं। अतः आप यह नहीं कह सकते कि विज्ञान-जाति वासित होती है। दार्ष्टान्तिक कहता है कि चाहे हम द्रव्य का विचार करें या जाति का, प्रवृत्ति विज्ञानों के दो समनंतर क्षण सहभू नहीं है। अतः यह वासित नहीं हो सकते, क्योंकि वासित करनेवाले और वासित होनेवाले को सहभू होना होगा।

सौत्रातिक मतों की परीक्षा समाप्त होती है। अब हम अन्य निकायों की परीक्षा करेंगे।

महासांघिक—

महासांघिक विज्ञान-जाति को विचार-कोटि में नहीं लेते। यह मानते हैं कि प्रवृत्ति-विज्ञान सहभू हो सकते हैं। किंतु यह वासना के वाद को नहीं मानते। अतः प्रवृत्ति-विज्ञान सजीवक नहीं है।
स्थविर—

यह बीज-द्रव्य के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते। इनके अनुसार रूप या चित्त का पूर्व-क्षण स्वजाति के अनुसार उत्तर क्षण का बीज होता है। इस प्रकार हेतु-फल-परंपरा व्यवस्थापित होती है। यह वाद अयुक्त है क्योंकि—

१. यहाँ वासना का कोई कृत्य नहीं है। पूर्व क्षण वासित नहीं करता अर्थात् बीज की उत्पत्ति नहीं करता। यह उत्तर क्षण का बीज कैसे होगा, क्योंकि यह उसका सहभू नहीं है?

२. एकवार व्युच्छिन्न होनेपर रूप या चित्त की पुनरुत्पत्ति न हो सकेगी। (जब ऊर्ध्व धातु में उपपत्ति होती है तब रूप-सत्तान व्युच्छिन्न होता है।)

३. दो यानों के अशैक्षों का कोई अत्य स्कंध न होगा। उनके स्कंधों का संतान निर्वाण में निरुद्ध न होगा क्योंकि मरणासन्न अशैक्ष के रूप और चित्त अनागत रूप और चित्त के बीज हैं।

४. यदि दूसरे आक्षेप के उत्तर में स्थविर कहते हैं कि रूप और चित्त एक दूसरे के बीज हैं, (जिससे ऊर्ध्व धातु के भव के पश्चात् रूप की पुनरुत्पत्ति होती है) तो हम कहेंगे कि न रूप और न प्रवृत्ति-विज्ञान वासित हो सकते हैं।

सर्वास्तिवादिन्—

त्रैवर्ध्विक धर्मों का अस्तित्व है। हेतु से फल की उत्पत्ति है, जो पर्याय से हेतु है। फिर क्यों

अदि एतन्मन्त्रिण्य ज्ञान दक्षिणा वे महिन ('शब्द' का वर्तन भर नो म्पा आयनन)
 ज्ञान गो न नो यह अवय एतानि एवमण न जो उनना उनवा म्प्रीकृत वरता । छ प्रवृत्ति-
 निम्नाने निम्नाने यह चित्त वर वरिष्य निन हा मयना है । यह पूर्ववत् एम ने अविप्ल हाता
 है । ए एतन्मन्त्रिण्यदि नहीं है । यह वर एवमण है । यह नीना घातुओ में पाया जाता है,
 एतन्मन्त्रिण्य एतान है ।

नृत्त तः रश् रश्न तः जायते हि प्रकृति विज्ञान में उपादान की याग्यता नहीं है, क्योंकि
 ता उपादान नहीं है धातुश्रय य पाण नहीं जाये जीव दावः निम्नतर जान नहीं होता । मृद पा यत्
 ताये तः अभिषय नहीं है हि केवज विदात विल में यह नामय है, अपाणि इमया दह अर हागा
 ता मृद तः स्थापन जा कुपाजनामय है, बुद्ध व वित्त मे उपात नहीं है, वपाणि मृद में कोई
 विपात-धा नहीं है । तहां केवज नक्षत्र धाय की रान है जाण केवज विपाकवित्त इम ताय का
 उपात नपात है ।

५ जीवित, उत्तम और विनाश—

तून र अनुगा जीविन, उप्प आर विान अयोय यो आथय देर मतान में अवमान
तनह। त्मान त्ना है नि अष्टम विान हो एव विान है जो जीविन जीर उप्प र। समाथय
हा ताग ३।

१८. वायु आदि के तमाम प्रयुक्ति-विधान का संग्रह नहीं है और यह विवारी है।
 १९. इसका एक निरन्तर क्रिया में समय नहीं है। अब यह वह विधान नहीं है जिनका सूत्र में उल्लेख
 २०. है। किन्तु इस विधान जोड़ने और उद्भव के मुख्य व्युत्पत्ति नहीं जाना और विवारी नहीं है।
 २१. यह उद्भव यह क्रिया ही सम्पन्न है। अब यही विधान है जो जोड़ने और उद्भव का समावयव
 २२।

० मृग न उद्दिष्ट है कि यह तीन धर्म एकरूप होने का आशय देने ह और आप माना है कि ताम्रिज जगत् उच्च एकात्मिक और अद्भुत है । ना क्या यह मानना युक्त है कि यह विमान प्रवर्तित विमान है ना ग्रा ज्ञातीय जगत् अद्भुत नही ?

२. जाविन बाब उप्प साग्रव घग है। अत जा विनाब इनया समाध्य है, वह अनायव नहीं
ह। यदि आप अष्टम विनाब नहीं मानने तो प्रनादग रि गान-या रिनाब जाप्प्य धातु रे गव वे
जाविन ता जाध्य होगा (जाप्प्य में अनायव प्रवृत्ति-विनाब हाता है) ।

अन गत विनाय-विनाय ह । यह अष्टम विनाय ह ।

६ प्रतिमपि चित्त गौर भरण-चित्त

‘प्रत्यक्षचिन्तन है कि प्रतिमपि जीव मरण के समय मात्र अचिन्ता नहीं होता। समाहित चित्त नहीं होता, विविध चिन्तन होता है। प्रतिमपि चिन्तन और मरणान्त केवल अष्टम विज्ञान है। इन दो ज्ञान में चित्त तथा वायु जम्बूनिया निद्रा या अनिमृष्टा की तरह मद होते हैं। पटु प्रवृत्ति-विज्ञान उत्पन्न नहीं हो पाता।

इन दो क्षणों में प्रकृति-विज्ञानों की न गतिविधि विनिश्चित होती है, न इनका प्रकृति-व्यवस्थापन होता है। अतः उन सभी इन विज्ञानों का समन्वय नहीं होता जैसे अविज्ञान

अवस्था में उनका समुदाचार नहीं होता। क्योंकि यदि प्रतिसंधिचित्त और मरण-चित्त, जैसा कि आपका कहना है, प्रवृत्ति-विज्ञान है, तो उनकी विज्ञप्ति-क्रिया और उनका आलंबन सविदित होना चाहिए।

इसके विरुद्ध अष्टम विज्ञान अति सूक्ष्म और असंविदित होता है। यह आक्षेपक कर्म का फल है। अतः यह वस्तुतः विषाक है। एक नियतकाल के लिये यह एक अव्युच्छिन्न और एकजातीय सतान है। इसीको प्रतिसंधि-चित्त और मरण-चित्त कहते हैं। इसीके कारण इन दो क्षणों में सत्व अचित्तक नहीं होता और विक्षिप्त चित्त होता है।

२ स्थविरों के अनुसार इन दो क्षणों में एक सूक्ष्म मनोविज्ञान होता है जिसकी विज्ञप्ति-क्रिया और आलंबन असंविदित है।

यह सूक्ष्म विज्ञान अष्टम विज्ञान ही हो सकता है, क्योंकि कोई परिचित मनोविज्ञान असंविदित नहीं है।

३. मरण के समीप 'शीत' स्प्रष्टव्य काय में ईपत् ईपत् उत्पन्न होता है। यदि कोई अष्टम विज्ञान न हो जो काय को स्वीकृत करता है तो शनैः शनैः शीत का उत्पाद न हो। यह अष्टम विज्ञान काय के सब भागों को उपात्त करता है। जहाँ से यह अपना उपग्रहण छोड़ता है वहाँ शीत उत्पन्न होता है। क्योंकि जीवित, उष्म और विज्ञान असंप्रयुक्त नहीं है। जिस भाग में शीतोत्पाद होता है वह सत्वाख्य नहीं रहता।

पहले पाँच विज्ञानों के विशेष आश्रय है। यह समस्त काय को उपगृहीत नहीं करते। शेष रहा छठा विज्ञान—मनोविज्ञान। यह काय में सदा नहीं पाया जाता। यह प्रायः व्युच्छिन्न होता है और हम नहीं देखते कि तब शीतोत्पाद होता है। इसका आलंबन स्थिर नहीं है।

अतः अष्टम विज्ञान सिद्ध है।

७. विज्ञान और नामरूप—

सूत्र के अनुसार नामरूप-प्रत्ययवश विज्ञान होता है और विज्ञान प्रत्ययवश नामरूप होता है। यह दो धर्म नङ्कलाप के सदृश अन्योन्याश्रित हैं और एकसाथ प्रवर्तित होते हैं।

प्रश्न यह है कि यह कौन-सा विज्ञान है।

इसी सूत्र में नामरूप का व्याख्यान है: “नामन् से चार अरूपी स्कध और रूपसे कललादि समझना चाहिए। यह द्विक नामरूप (पंचस्कंध) और विज्ञान नङ्कलाप के समान अन्योन्याश्रय से अवस्थित है। यह एक दूसरे के प्रत्यय हैं, यह सहभू हैं और एक दूसरे से पृथक् नहीं होते।

क्या आपका यह कहना है कि इस नामन् से पंच विज्ञानकाय इष्ट है और जो विज्ञान इस नामन् (और रूप) का आश्रय है वह मनोविज्ञान है? किंतु आप भूल जाते हैं कि कललादि अवस्था में यह पाँच विज्ञान नहीं होते और इसलिये उन्हें नामन् की संज्ञा नहीं दी जा सकती।

पुनः छं: प्रवृत्ति-विज्ञान का नैरंतर्य नहीं है। वह नामरूप के उपादान का सामर्थ्य नहीं रखते। यह नहीं कहा जा सकता कि वह नामरूप के प्रत्यय हैं।

अतः 'विज्ञान' से सूत्र का अष्टम विज्ञान इष्ट है।

८ आहार—

विज्ञान है कि मन सत्त्व आहार स्थितिक है। सूत्र बचन है कि आहार चार है — तद्विज्ञान, सत्त्व, मन मत्तन और विज्ञान। मन मत्तन छद्मदर्शननी मायव चेतना है जो मनान वस्तु की अभिप्राय रखती है। यह चेतना विज्ञान मप्रयुक्त है किन्तु इस आहार की मज्ञा तभी मिलती है जब यह मनाविज्ञान से प्रयुक्त होती है।

विज्ञानाहार का अर्थ आहार है। यह मायव विज्ञान है। पहले तीन आहारा से उपचित आहार यह इन्द्रिया से महामता का पापण करना है।

द्वयम जाडा विज्ञान मगृहीत है, किन्तु यह अष्टम है जो आहार की मज्ञा प्राप्त करता है। यह एवजातीय है यह मज्ञा मनानाहमता है।

इन चारों की 'आहार' इमलिये रहते हैं कि यह सत्त्वा के ताय और जीवित के आधार है। 'अद्वितीय' के ताय मध्यानु मे होता है, अय दा तीन धातुआ मे रहने है। यह तीन चीयेपर आश्रित है। चीये से 'अद्वेपर' ही इनका अस्तित्व है।

प्रमति विज्ञान के अनिरिक्त एक और विज्ञान विज्ञान विज्ञान है। यह एवजातीय (तदा एवजातीय), निरस्त, मध्यानु है और ताय-जीवित का धारक है। भगवत् जब पहले है कि सत्त्व आहार स्थितिक है तब उनका अभिप्राय इस मूत्र विज्ञान से है।

९ निरोध समापत्ति

सूत्र के अनुसार "जो मज्ञा वेदिनि निरोध-ममापत्ति में बिहार करता है उमके ताय-बाय चित्त चम्पार का निराध होता है किन्तु उमका आयु परिशील नहीं होता, उम्प व्युपशत नहीं होता, अद्वितीय परिमिन्न नहीं होती और विज्ञान ताय का परित्याग नहीं करता।" यह विज्ञान अष्टम विज्ञान का ही सत्ता है। अय विज्ञान के आहार अद्वितीय और चक्षु है। सूत्र को एक सूत्र, अक्षर, एवजातीय, सवगत विज्ञान इष्ट है जो जीवितादि का आदान करता है।

सर्वास्तित्वादिन् के अनुसार यदि सूत्र बचन है कि विज्ञान ताय का परित्याग नहीं करता तो इसका यह कारण है कि समापत्ति से व्युत्पन्न होने पर विज्ञान की पुनर्स्थापति होती है। वह नहीं कहते कि चित्त-सत्त्वारों का इस समापत्ति में निरोध होता है, क्योंकि चित्त या विज्ञान का उत्पाद और निरोध उमके सत्त्वारों के साथ होता है। या तो सत्त्वारों ताय का त्याग नहीं करते या विज्ञान ताय का त्याग करता है।

जीवित, उम्प, इन्द्रिय का वही हाल होगा जो विज्ञान का। अतः जीवितादि के समान विज्ञान ताय का त्याग नहीं करता।

यदि वह ताय का त्याग करता है तो यह और सत्त्वारों नहीं है। कोई वसे कहगा कि निरोध-समापत्ति में पुद्गल निवास करता है?

यदि यह काय का त्याग करता है तो कौन इंद्रिय, जीवित, उष्म का आदान करता है ? आदान के अभाव में यह धर्म निरुद्ध होंगे ।

यदि यह काय का त्याग करता है तो प्रतिसंधान कैसे होगा ? व्युत्थान-चित्त कहाँ से आएगा ?

वस्तुतः जब विपाक-विज्ञान काय का परित्याग करता है तो इसकी पुनरुत्पत्ति पुनर्भव के लिये ही होती है ।

- सौत्रांतिक (दाष्टांतिक) मानते हैं कि निरोध-समापत्ति में चित्त नहीं होता । वह कहते हैं कि दो धर्म अन्योन्य बीजक हैं—चित्त और सेंद्रियक काय । चित्त उस काय का बीज है जो आरूप्यभव के पश्चात् प्रतिसंधि ग्रहण करता है और काय (रूप) उस चित्त का बीज है जो अचित्तक-समापत्ति के पश्चात् होता है ।

यदि समापत्ति की अवस्था में बीजधारक विज्ञान नहीं है तो अबीजक व्युत्थान-चित्त की कैसे उत्पत्ति होगी ? हमने यह सिद्ध किया है कि अनीत, अनागत, विप्रयुक्त वस्तुसत् नहीं है और रूप वासित नहीं होता तथा बीज का धारक नहीं होता । पुनः विज्ञान अचित्तक अवस्थाओं में रहता है, क्योंकि इन अवस्थाओं में इंद्रिय-जीवित-उष्म होते हैं, क्योंकि यह अवस्थाएँ सत्वाख्य की अवस्थाएँ हैं । अतः एक विज्ञान है जो काय का त्याग करता है ।

अन्य सौत्रांतिकों का मत है कि निरोध-समापत्ति में मनोविज्ञान होता है । किंतु इस समापत्ति को अचित्तक कहते हैं । सौत्रांतिक उत्तर देते हैं कि यह इसलिये है, कि पच-विज्ञान का वहाँ अभाव होता है । हमारा कथन है कि इस दृष्टि से सभी समापत्ति को 'अचित्तक' कहना चाहिए । पुनः मनोविज्ञान एक प्रवृत्ति-विज्ञान है । इसलिये इस समापत्ति में इसका अभाव होता है जैसे अन्य पाँच का होता है ।

यदि इसमें मनोविज्ञान है तो तत्संप्रयुक्त चैत भी होना चाहिए । यदि वह है तो सूत्र-वचन क्यों है कि वहाँ चित्त-संस्कार (वेदना और संज्ञा) का निरोध होता है ? इसे संज्ञा-वेदित-निरोध-समापत्ति क्यों कहते हैं ?

जब सौत्रांतिक यह मानते हैं कि निरोध-समापत्ति में चेतना और अन्य चैत होते हैं तो उन्हें यह भी मानना पड़ेगा कि इसमें वेदना और संज्ञा भी होती है । किंतु यह सूत्र-वचन के विरुद्ध है । अतः इस समापत्ति में चैत नहीं होते ।

एक सौत्रांतिक (भदत वसुभिन्न) कहते हैं कि समापत्ति में एक सूक्ष्म चित्त होता है किंतु चैत नहीं होते ।

यदि चैत नहीं है तो चित्त भी नहीं है । यह नियम है कि धर्म नहीं होता जब उसके संस्कारों का अभाव होता है ।

यह सौत्रांतिक मानते हैं कि निरोध-समापत्ति में चैतों से असहगत मनोविज्ञान होता है । इसके विरोध में हम यह सूत्र उद्धृत करते हैं : "मनस् और धर्मों के प्रत्ययवश मनोविज्ञान उत्पन्न होता है । त्रिक का सनिपात स्पर्श है । स्पर्श के साथ ही वेदना, संज्ञा और चेतना होती है ।" यदि

संपूर्णानन्द अभिनन्दन गय

मनोविज्ञान के तात्त्विक सर्वापत्तवश यह भी होगा और वेदनादि जो स्वप्न के साथ उत्पन्न होती है, वह भी होगा। हम कस कह सकते हैं कि निरोध-समापत्ति में चैतना में असह्यत मनाविज्ञान होता है? पुनः यदि निरोध-समापत्ति चैतना में वियुक्त है तो उसे चैतन-निरोध-समापत्ति कहना क्या होगा।

हमारा निश्चय यह है कि निरोध-समापत्ति में प्रवृत्त विज्ञान काय का परित्याग करते हैं और जब सूत्र कहता है कि विज्ञान काय का त्याग नहीं करना तो उसका अभिप्राय अष्टम विज्ञान से है। जब योगी निरोध-समापत्ति में समापन्न होता है तब उसका आशय सात दिव आदान-विज्ञान को निरुद्ध करने का नहीं होगा।

यह सुनिश्चित अस्ति-समापत्ति और असनिदेशों के लिये है।

१० सङ्केत-पददान—

सूत्र में उक्त है कि “चित्त के सङ्केत से शब्द सङ्कष्ट होता है। चित्त के व्यञ्जक में सङ्कष्ट विद्युद्ध होता है।”

हम लगे ही चित्त अष्टम विज्ञान ही हो सकता है।

सातवैधिक धर्म तीन प्रकार के हैं १ त्रैधातुव क्लेश जो दान-हय और भारता-हय, २ अकुशल, कुशल, तालव कम, ३ आशेषक कम का फल, परिपूरक कम का फल।

(१) क्लेश त्रैधातु के धारक अष्टम विज्ञान के अभाव में क्लेशोत्पत्ति असंभव हो जाती है। जब (२) धातु का भूमि-मचार होता है, (३) जब अकलित चित्त की उत्पत्ति होती है।

(४) धर्म का फल के बीजों के धारक अष्टम विज्ञान के अभाव में धर्म और फल की उत्पत्ति अशुद्ध होगा, चाह यह धातु-भूमि-मचार के पदचात है या निरुद्ध स्वभाव के धर्म की उत्पत्ति के पदचात है।

हम जानते हैं कि यह और अन्य धर्म सर्वबीजक नहीं हैं। हम जानते हैं कि अतीत धर्म हेतु नहीं है।

किंतु यदि धर्म और फल की उत्पत्ति अहेतुक है तो त्रैधातुव कम और फल उस योगा के के लिये क्यों न होगा, जो निष्पत्तिगोप निवाण में प्रवृत्त कर गया है? और क्लेश भी हेतु के विना उत्पन्न होगा।

प्रवृत्ति (प्रतीत्य समुत्पाद, सम्कार) तभी संभव है जब मस्कार प्रत्ययवश विज्ञान हो। यदि अष्टम विज्ञान न हो तो यह हेतु प्रत्ययता संभव नहीं है। यदि सम्कार से उत्पन्न विज्ञान ‘नामरूप’ में संगहीन विज्ञान होता तो सूत्र में यह उक्त होता कि सम्कार प्रत्ययवश नामरूप होता है।

स्विरमनि (पृ० ३७-३८) कहते हैं कि आल्य विज्ञान के विना समाग-प्रवृत्ति युक्त नहीं है। आल्य विज्ञान में अन्य सम्कार-प्रत्यय विज्ञान युक्त नहीं है। सम्कार-प्रत्यय-विज्ञान के अभाव में प्रवृत्ति का भी अभाव है। यदि आल्य विज्ञान नहीं है तो सम्कार प्रत्यय-प्रतिगति विज्ञान की वरपना-या सम्कारभावित पञ्चविज्ञान काय की वरपना हो सकती है। किंतु पहले विवक्ष्य में जो सम्कार-प्राति-

संघिक-विज्ञान के प्रत्यय इष्ट हैं वह चिरकाल हुआ निरुद्ध हो चुके। जो निरुद्ध है वह असत् है और जो असत् है उसका प्रत्ययत्व नहीं है। अतः यह युक्त नहीं है कि संस्कार-प्रत्यय प्रतिसंधि-विज्ञान है। पुनः प्रतिसंधि के समय नामरूप भी होता है, केवल विज्ञान नहीं होता। किंतु सूत्र में है कि संस्कार-प्रत्यय विज्ञान होता है। सूत्र-वचन में 'नामरूप' शब्द नहीं है। इसलिये कहना चाहिए कि संस्कार-प्रत्यय नामरूप है, विज्ञान नहीं। और विज्ञान-प्रत्यय नामरूप कहाँ मिलेगा? क्या आप कहेंगे कि उत्तरकाल का नामरूप इष्ट है? तो प्रातिसंधिक नामरूप से इसमें क्या आत्मातिशय है जो वही विज्ञान-प्रत्यय हो, पूर्व विज्ञान-प्रत्यय न हो, पूर्व संस्कार प्रत्यय हो, उत्तर न हो? अतः संस्कार-प्रत्यय नामरूप ही हो। प्रतिसंधि-विज्ञान की कल्पना से क्या लाभ? अतः संस्कार-प्रत्यय प्रतिसंधि-विज्ञान युक्त नहीं है। संस्कार-परिभावित षड्विज्ञान भी संस्कार-प्रत्यय विज्ञान नहीं है। इसका कारण यह है कि यह विज्ञान विपाक-वासना या निष्ठच्छद् वासना का अपने में आधान नहीं कर सकते, क्योंकि इनमें कारित्र का निरोध है। यह अनागत में भी नहीं कर सकते क्योंकि उस समय अनागत उत्पन्न नहीं है, और जो अनुत्पन्न है वह असत् है। उत्पन्न पूर्व भी असत् है क्योंकि उस समय वह निरुद्ध हो चुका है। पुनः निरोध-समापति आदि अचित्तक अवस्थाओं में संस्कार-परिभावित चित्त की उत्पत्ति संभव नहीं है। विज्ञान-प्रत्यय नामरूप न हो, षडायतन न हो, एव यावत् जातिप्रत्यय जरा-मरण न हो। इससे संसार-प्रवृत्ति ही न हो। इसलिये अविद्या-प्रत्यय संस्कार, संस्कार-प्रत्यय आलय-विज्ञान और विज्ञान-प्रत्यय प्रतिसंधि में नामरूप होता है। यह नीति निर्दोष है।

३. व्यवदान—

व्यावदानिक धर्म तीन प्रकार के हैं—लौकिक मार्ग, लोकोत्तर मार्ग, क्लेशच्छेद का फल।

इन दो मार्गों के बीजों का धारण करनेवाले अष्टम विज्ञान के अभाव में इन दो मार्गों का पश्चात् उत्पाद असंभव है। क्या आप कहेंगे कि इनकी उत्पत्ति अहेतुक है? तो आपको मानना होगा कि निर्वणि में वही आश्रय पुनरुत्पन्न हो सकता है। यदि अष्टम विज्ञान न हो, जो सर्वदा लोकोत्तर मार्ग के धर्मता-बीज का धारण करता है, तो हम नहीं समझ सकते कि कैसे दर्शन-मार्ग के प्रथम क्षण की उत्पत्ति संभव है। वस्तुतः सास्रव धर्म (लौकिकाग्रधर्म) भिन्न स्वभाव के हैं और इस मार्ग के हेतु नहीं हो सकते। यह मानना कि प्रथम लोकोत्तर-मार्ग अहेतुक है, बौद्ध-धर्म का प्रत्याख्यान करना है। यदि प्रथम की उत्पत्ति नहीं होती तो अन्य भी उत्पन्न नहीं होंगे। अतः तीन यानों के मार्ग और फल का अभाव होगा।

अष्टम के अभाव में क्लेश-प्रहाण फल असंभव होगा।

स्थिरमति कहते हैं कि आलय-विज्ञान के न होनेपर निवृत्ति भी न होगी। कर्म और क्लेश संसार के कारण हैं। इनमें क्लेश प्रधान हैं। क्लेशों के आधिपत्य से कर्म पुनर्भव के आक्षेप में समर्थ होते हैं, अन्यथा नहीं। इस प्रकार क्लेश ही प्रवृत्ति के प्रधानतः मूल हैं। अतः इनके प्रहीण होनेपर संस्कार का विनिवर्तन होता है, अन्यथा नहीं। किंतु आलय के बिना यह प्रहाण युक्त नहीं है। क्यों युक्त नहीं है? समुख होनेपर क्लेश का प्रहाण हो सकता है या जब उसकी बीजावस्था होती है। यह इष्ट नहीं है कि समुख होनेपर क्लेश का प्रहाण हो। प्रहाणमार्ग में स्थित सत्त्वों का क्लेश, जो बीजावस्था ही में है नहीं प्रहीण होता। क्लेश-बीज अपने प्रतिपक्ष से ही प्रहीण होता है। और प्रतिपक्ष-चित्त भी क्लेश-बीज से अनुपक्त इष्ट है। किंतु क्लेशबीजानुपक्त चित्त क्लेश का प्रतिपक्ष नहीं हो सकता और क्लेश-बीज के प्रहाण के बिना संसार-निवृत्ति संभव नहीं है। अतः यह मानना

ज्ञानादि विज्ञानादि अवश्य है जो कि विज्ञानादि व महत्त्व के तथै उपायों में भावि होता है। इसी प्रकार किने वीर में पुष्टि का आदान देना है। जब कामना वृत्ति का लान करने है तब नतीजे के परिणाम विषय में विनि य ही वृत्ति उपकरण प्रवर्तित होने है। इनका वीर आलस्य में निहित है। यह न महत्त्व वृत्ति प्रतिपन्न-भाव में अपनीत होता है। इसमें अपनीत होनेपर इसमें आलस्य से वृत्ति ही पुनरुत्पत्ति नहीं होती। इस प्रकार मोक्षविषय निर्वाण का लाभ होता है तथा इसी में किने जन्म के निरुद्ध होने पर जो अथ जन्म का प्रतिपन्नान नहीं होता तब निरुद्धविषय निर्वाण होता है। इस प्रकार आलस्य विज्ञान के होनेपर ही प्रवृत्ति और निवृत्ति होती है। अतः नती।

उन विविध युक्तिओं और आगम के वचनों के आधारपर युक्तान च्वाग सिद्ध करत है कि आलस्यविज्ञान सम्मुख है। पांडा के धमना-वाद (केनामनलिज्म) को आत्मा के सद्गति में उन्मुख के आधार की आवश्यकता थी। हम यह भी देखते हैं कि क्षणिक हनु फल भाव का यह अलसविज्ञान आप प्राचीन प्रत्यक्षमनुष्य का समुचित रूप था।

युक्तान च्वाग यह है कि आलस्य-विज्ञान के अभाव में जो धर्मों के बीजों का धारण करता है हनु फल भाव अमिद्ध हो जायगा। जसा हमने ऊपर देखा है, क्षणिक होने के कारण विज्ञान निरुद्ध व्युत्पत्ति होने है और इसलिये यह स्वयं मिलने का सामर्थ्य नहीं रखने जिसमें वह प्रवृत्ति सवे जा धर्मों के बीजों का धारण कर और इस प्रकार निरुद्ध व्यवस्थापित करे। धर्मों का जाहनेवाली यह पंडी और यह निरुद्ध आलस्य विज्ञान से ही हो सपता है।

आलस्य विज्ञान के बिना हम आलस्य की उत्पत्ति अहनुव होगी। यस्मिन् आलस्य के बिना धर्म स्वयं बीज के वृद्धि में समर्थ नहीं है क्योंकि अनीत धर्म का अस्तित्व नहीं है और यह हनु तदा ही सत्य। आलस्य के बिना हनुप्रययता असम्भव है।

यह तदा जायगा कि आलस्य विज्ञान का सिद्धान्त बौद्धों के मूल धर्मवाद का प्रत्याख्यान है। नागाजुन ने स्वतंत्रतः इसका प्रत्याख्यान किया था। उन्होंने धर्मनैराश्य, धर्मों की निम्बभावना का वाद प्रतिष्ठापित किया था। उन्होंने धर्ममत्ता का विवेचन किया और तालवाद का निराकरण किया। उन्होंने सिद्ध किया कि धर्म नून है। युक्तान च्वाग एक दूसरे विचार में आरम्भ करते हैं, किंतु वह भी धर्मवाद के कुछ तम विरुद्ध नहीं है। क्षणिक धर्मों और चैता का निरुद्ध उत्पाद एक नियम अधिष्ठान चाहता है। किंतु बौद्ध धर्म का मूल विचार इस कल्पना के विरुद्ध है।

युक्तान च्वाग आलस्य विज्ञान की निम्न आवश्यकता मानते हैं, क्योंकि इसके बिना मत्त्व गति-यानि में नसरण नहीं कर सकते। विज्ञानवाद तथा उपनिषद्-वेदान्त-माध्यम-वैयर्थ्य के विचारों में भेद इतना ही है कि यह मानत है कि अधिष्ठान (जिसे यह आत्मा या पुरुष कहते हैं) नित्य और स्थिर द्रव्य है जो कि विज्ञानवादी मानते हैं कि यह आलस्य उन्ही धर्मों का समुदाय है जो अनादि है और जो अनन्तता तब उत्पन्न होत रहेंगे। एक उसको अल्प पवत की तरह देखता है, दूसरा जलोप की तरह। विज्ञानवादी ने द्रव्य को अपना पुराना स्थान देना चाहता, किंतु यह सत्य है कि इस द्रव्य को उन्होंने एक जलोप का मध्य माना। पुनः इनके अनुसार यह आलस्य स्वयं धर्म है और पूर्व धर्मों की कामनाओं से बना है।

युआन च्वांग कहते हैं कि यह आलय-विज्ञान अत्यंत सूक्ष्म है और विजृप्ति-क्रिया तथा आलवन में यह असंविदित है। यह मरण के उत्तर तथा प्रतिसंधि के पूर्व रहता है। पुनः यह प्रतिसंधि-चित्त और मरण-चित्त है। यह विज्ञान का आलय जो अनियत और असंविदित है, जो प्रतिसंधि-काल से विद्यमान है, जो अस्वप्निका निद्रा में ही प्रकट होता है, यदि आत्मा का रूपान्तर नहीं है तो क्या है ?

यहाँ आलय-विज्ञान के वही लक्षण हैं जो आत्मा के हैं और इसके सिद्ध करने के लिये युआन च्वांग ने जो प्रमाण दिए हैं वही प्रमाण कुछ वेदाती ब्रह्मन्-आत्मन् को सिद्ध करने के लिये देगे। कलल में, सुषुप्ति में, मरणासन्न पुरुष में, नामरूप के अभाव में, जब विज्ञान-विशेष नहीं होते, केवल यह अस्पष्ट, सर्वगत विज्ञान गेष रह जाता है। इसके बिना इन क्षणों में स्थिति नहीं होती। आलय-विज्ञान की सिद्धि इससे भी होती है कि काय-जीवित को धारण करने के लिये विज्ञानाहार की आवश्यकता है। यह आलय एकजातीय, सत्तानात्मक और निरंतर है। यह काय-जीवित का धारक है। काय के लिये यह जीवितेन्द्रिय के समान है। चित्त का यह आवश्यक धारक है। यह सर्व चित्त और जीवन का आधार है। आलय-विज्ञान और धर्म अन्योन्य हेतु-प्रत्यय है और सहभू हैं।

विपाक-विज्ञान का सविभंग विवेचन समाप्त हुआ। अब हम मननाख्य द्वितीय परिणाम का विचार करेंगे।

मनस्—

यह द्वितीय परिणाम है। वमुबंधु त्रिशिका में कहते हैं.—“आलय-विज्ञान का आश्रय लेकर और उसको आलम्बन बनाकर मनस् का प्रवर्तन होता है। यह मन्यनात्मक है।” यह मनोविज्ञान से भिन्न है। यह मनोविज्ञान का आश्रय है। पुनः कहते हैं कि प्राचीन बौद्ध धर्म में ६ विज्ञान माने गए थे। चक्षुर्विज्ञानादि पंच विज्ञान-काय और मनोविज्ञान जो इंद्रियार्थ और अतीतादि धर्म का ग्रहण करता है। यह विज्ञान निरंतर व्युच्छिन्न होते हैं। विज्ञानवाद में एक सातवाँ विज्ञान मनस् और एक आठवाँ आलय अधिक है। मनस् मनोविज्ञान से भिन्न है। मनस् अंतर्द्रिय, अंतःकरण है, क्योंकि यह केवल आलय को ही आलवन बताता है। यह मनस् आलय के समान सत्तान में उत्पन्न होता है। निद्रादि अचित्तिकावस्था में इसका अवस्थान होता है। विज्ञानवाद कहता है कि यह सूक्ष्म है। यह मनस् आर्य में अनास्रव तथा अन्य सत्वों में सदा क्लिष्ट होता है। मनस् को प्रायः ‘क्लिष्ट मनस्’ कहते हैं। इसीके कारण पृथग्जन आर्य नहीं होता यद्यपि उसका मनोविज्ञान आर्य का क्यों न हो।

युआन च्वांग कहते हैं कि मनस् का आश्रय आलय विज्ञान है। सब चित्त-चैत्यों के तीन आश्रय हैं। १. हेतु-प्रत्यय आश्रय—यह प्रत्यय बीज है जिसे पूर्व धर्म छोड़ने हैं। २. अधिपति-प्रत्यय आश्रय (इसे सहभू-आश्रय भी कहते हैं)। ३. समनंतर-प्रत्यय आश्रय—यह पूर्व निरुद्ध मनस् है। मनस् में ८ विज्ञान समूहीत है। इसे काल प्रत्यय या इन्द्रिय कहते हैं।

हीनयान के लिये यह हेतु-प्रत्ययता पर्याप्त है। प्रत्येक पूर्व धर्म अपर धर्म को उत्पन्न कर निरुद्ध होता है। इसके विपरीत युआन च्वांग का मत है कि ऐसी हेतु-प्रत्ययता धर्मों की गति का

विज्ञान करने के लिये अपर्याप्त है। युजान च्चाग यहा धमपाल को उद्धृत करते हैं जो कहते हैं कि बीजाश्रय में पूर्व चरित्र नहीं है। यह मिथ्य नहीं है कि बीज के विनाश के पश्चात् अक्षुर की उत्पत्ति होती है। और यह ज्ञात है कि अर्चि और दीप अयोय-हेतु और सहभू हेतु हैं। हेतु-फल का सम्बन्ध है। इसलिये एक अतिपति-प्रत्यय आश्रय की आवश्यकता है। सत्र चित्त-चत इम आश्रय के कारण होते हैं और इसके बिना इनका प्रवर्तन नहीं होता। इसे सहभू-आश्रय या सहभू-द्रव्य भी कहते हैं। इसलिए मनस का आश्रय केवल बीज नहीं है किन्तु अल्प-विज्ञान स्वयं है।

आश्रय विज्ञान के लिये प्रदान है कि क्या इसके सहभू-आश्रय की आवश्यकता नहीं है और क्या यह स्वयं अवस्थान प्रदान है? अथवा क्या यह कहना चाहिए कि यह अय सत्र का आश्रय है और पयाय में अय सत्र इसके आश्रय है और यह आश्रय उन बीजों के साथ है जिन्हें यह दूसरे उसमें संगठित करते हैं? युजान च्चाग उत्तर में कहते हैं कि आल्य विज्ञान, जो सब का मूलश्रय है, स्वयं अपन आश्रित मनस और तदाश्रित चित्त चत (प्रवृत्ति विज्ञान) का आश्रय लेता है। दूसरे पदा में जहा एक बार आल्य-विज्ञान निरंतर विनष्टिया का प्रवर्तन करता है वहाँ यह सदा विज्ञान का उच्चेय (बीज) से जा उसमें संगृहीत होने है, पुन निर्मित होता है। यह कहना आवश्यक है, क्योंकि इसके बिना युजान च्चाग का आल्य विज्ञान केवल ब्रह्मन्-आत्मन् होता।

मननतर प्रत्यय-आश्रय के अभाव में चित्त-चैत उत्पन्न नहीं होते। चैत प्रत्यय है, प्रात (=धम) आश्रय नहीं है। किन्तु चित्त आश्रय है। अतः चित्त दोना है।

मनस् के आश्रय के सवध में हम यहा विविध मतों का उल्लेख करेंगे।

नद के अनुसार मनस् का आश्रय समूत अष्टम-विज्ञान नहीं है, किन्तु अष्टम विज्ञान के बीज है। यह मनस के ही बीज है जो अष्टम में पाए जाते हैं, क्योंकि मनस् अग्युच्छिन्न है। इसलिये हम यह नहीं कह सकते कि इसकी उत्पत्ति एक समूत विज्ञान के सहभू-आश्रय से होती है।

धमपाल के अनुसार मनस् का आश्रय समूत अष्टम विज्ञान और अष्टम के बीज दोनों हैं। यद्यपि यह अग्युच्छिन्न है तथापि यह विकारी है और इसीलिये इसे प्रवृत्ति विज्ञान कहते हैं। अतः हमको कहना चाहिए कि समूत अष्टम इसका सहभू-आश्रय है।

हेतु प्रत्यय-आश्रय—

नद और जिनपुन के अनुसार फलोत्पाद के लिये बीज का अवश्य नाश होता है। किन्तु धमपाल कहते हैं कि यह मिथ्य नहीं है कि बीज के विनाश के पश्चात् अक्षुर की उत्पत्ति होती है और हम जानते हैं कि अर्चि और दीप अयोय-हेतु और सहभू हेतु हैं। वह कहते हैं कि बीज और समूय धम अयोय-हेतु कहते हैं और सहभू है। इसीलिये योगशास्त्र (५, १२) में हेतु प्रत्यय का उल्लेख इस प्रकार दिया है—‘त्रितय धम (बीज और समूय धम) अयोय-हेतु है और पूर्व बीज अपर बीज का हेतु है।’

इसी प्रकार महायान सग्रह में कहा है कि ‘आल्य-विज्ञान और (समूय) क्लिष्ट धम एक दूसरे के हेतु प्रत्यय हैं, यथा नवकलाप होने हैं और एक साथ अवस्थान करते हैं। इसी ग्रन्थ में (२८५, ३) अयन कहा है कि बीज और फल सहभू हैं।

अतः बीजाश्रय में पूर्व-चरिम नहीं है । अष्टम-विज्ञान और उसके चैतो का आश्रय उनके बीज है ।

सहभू-आश्रय या अधिपति-आश्रय

नंद का मत—५ विज्ञान (चक्षुर्विज्ञानादि) का एकमात्र सहभू-आश्रय मनोविज्ञान है, क्योंकि जब पंच-विज्ञान काय का समुदाचार होता है तब मनोविज्ञान भी अवश्य होता है । जिन्हे इंद्रिय कहते हैं, वह पंच-विज्ञानों के सहभू-आश्रय नहीं है, क्योंकि पंचेन्द्रिय बीजमात्र है, जैसा कि विशतिका कारिका (९) में कहा है । इस कारिका का यह अभिप्राय है कि द्वादशायतन की व्यवस्था के लिये और आत्मा में प्रतिपन्न तीर्थिको का खडन करने के लिये बुद्ध पाँच विज्ञान के बीजों को इंद्रिय संज्ञा देते हैं ।

सप्तम और अष्टम विज्ञान का कोई सहभू-आश्रय नहीं है क्योंकि इनका बड़ा सामर्थ्य है और इस कारण यह संतान में उत्पन्न होते हैं ।

मनोविज्ञान की उत्पत्ति उसके सहभू-आश्रय मनस् से है ।

स्थिरमति का मत—पाँच विज्ञानों के सदा दो सहभू-आश्रय होते हैं : पाँच रूपीन्द्रिय और मनोविज्ञान । मनोविज्ञान का सदा एक सहभू-आश्रय होता है और यह मनस् है । जब यह पाँच विज्ञानों का सहभू होता है तब इसका रूपीन्द्रिय भी आश्रय होता है । मनस् का एक ही सहभू-आश्रय है और यह अष्टम विज्ञान है । अष्टम विज्ञान विकारी नहीं है । यह स्वतः धृत होता है । अतः इसका सहभू-आश्रय नहीं है ।

स्थिरमति नंद के इस मत को नहीं मानते कि रूपीन्द्रिय पाँच विज्ञानों के बीजमात्र है । वह कहते हैं कि यदि यह बीज है तो यह हेतु-प्रत्यय होंगे, अधिपति-प्रत्यय नहीं । पाँच विज्ञान के बीज कुण्डल-अकुण्डल होंगे । अतः पाँच इंद्रिय एकातेन अव्याकृत न होंगी, जैसा शास्त्र कहते हैं । पाँच विज्ञान के बीज 'उपात्त' नहीं हैं । यदि पंचेन्द्रिय बीज है तो वह उपात्त न होगी । यदि पाँच इंद्रिय पाँच विज्ञानों के बीज हैं तो मनस् को मनोविज्ञान का बीज मानना पड़ेगा । पुनः योगशास्त्र में चक्षु-विज्ञानादि के तीन आश्रय बताये हैं । यदि चक्षु चक्षुर्विज्ञान का बीज है तो इसके केवल दो आश्रय होंगे ।

धर्मपाल इन आक्षेपों को दूर करते हैं । वह कहते हैं कि इंद्रिय बीज है । किंतु यह वह बीज नहीं है जो हेतु-प्रत्यय है, जो प्रत्यक्ष पाँच विज्ञानों को जन्म देते हैं, किंतु यह कर्मबीज है जो अधिपति-प्रत्यय है ; जो पंचविज्ञान काय को अभिनिवृत्त करते हैं । किंतु स्थिरमति इस निरूपण से संतुष्ट नहीं है । वह इसका उत्तर देते हैं ।

शुभचन्द्र का मत—शुभचन्द्र प्रायः स्थिरमति से सहमत है । किंतु वह कहते हैं कि अष्टम विज्ञान का एक सहभू आश्रय होना चाहिए । वह कहते हैं कि अष्टम विज्ञान भी अन्य विज्ञानों के सदृश एक विज्ञान है । अतः दूसरों की तरह इसका भी एक सहभू-आश्रय होना चाहिए । सप्तम और अष्टम विज्ञान की सदा सहप्रवृत्ति होती है । इसके मानने में क्या आपत्ति है कि यह एक दूसरे का आश्रय है ?

सुखाद आ नत है कि अष्टम विज्ञान (सहभू-विज्ञान) वा सहभू आत्म मनस् है। जब ५ प्राण आ ५ चक्षु में इसकी उत्पत्ति होती है तो चक्षु आदि स्पीद्रिय इसके द्वितीय आश्रय होने लगे। अष्टम विज्ञान आश्रय समूह अष्टम या विज्ञान-विज्ञान है। जिस श्रण में वह इसमें वासित होन ह तन उत्पन्न। आश्रय वह विज्ञान भी होता है आ वासित करता है।

धर्मपाठ का मत—पंच विज्ञान वा चार सहभू आश्रय है पंचेन्द्रिय, मनोविज्ञान, मातम, अष्टम विज्ञान। अद्रिय पंच विज्ञान के समविषय आश्रय है, क्योंकि यह उही विषयो का ग्रहण करने है। मनोविज्ञान विज्ञान का है। मनोविज्ञान सविज्ञान है किन्तु अविज्ञान विज्ञानों का आश्रय है। मनम् समलेश व्यवदान आश्रय है यथाहि इमपर इनका सक्लेश जयवा व्यवदान आश्रित है। अष्टम विज्ञान मूलश्रय है। मनोविज्ञान के दा सहभू-आश्रय है—मत्तम और अष्टम विज्ञान। जब पंच विज्ञान इसके आश्रय होन ह तन यह अधिगण्ड होता है, किन्तु मनोविज्ञान के अस्तित्व के लिये पंच विज्ञान आवश्यक नहीं है, ना नह उनसे आश्रय नहीं माने जाते। मनम् वा केवल एक सहभू-आश्रय है। यह अष्टम विज्ञान है। यथा आश्रयतार (१०, २६९) में कहा है—आल्य वा आश्रय केवल मन वा प्रवतन होता है। ना परानि विज्ञानों का प्रवतन चित्त (आल्य) और मनस् का आश्रय केवल होता है।

अष्टम विज्ञान वा सहभू-आश्रय सप्तम विज्ञान है। योगशास्त्र में (६३, ११) कहा है कि सदा आल्य और मनस् एवमाय प्रवर्तित होने ह। अथवा कहा है कि आल्य सदा विष्ट पर आश्रित होता है। 'विष्ट' में 'मनस्' इष्ट है।

तह सत्य है कि शास्त्र में उपदिष्ट है कि तीन अवस्थाओं में (अहत् में, निरोध-समापति-बाल में, लोकोत्तर-भाग में) मनस् का अभाव होता है। किन्तु इसका यह अर्थ है कि इन तीन अवस्थाओं में निवृत्त मनम का अभाव होता है, सत्य विज्ञान का नहीं। इसी प्रकार चार अवस्थाओं में (भावव, न यदुद्ध, अवैवर्तित वाधिमत्त्व, तणगत) आल्य की व्यावृत्ति होती है, किन्तु अष्टम विज्ञान की नहीं होता।

जब अष्टम विज्ञान की उत्पत्ति चार-रूप धातु में होती है तब ५ स्पीद्रिय भी आश्रय रूप में गहीत होता है। किन्तु अष्टम विज्ञान के लिये आश्रय वा यह प्रार आवश्यक नहीं है।

आल्य विज्ञान के बीज (बीज विज्ञान) विषय का ग्रहण नहीं करने। अत बीज आश्रय नहीं है।

सप्रयुक्त-वम (चित्त) वा वह विज्ञान आश्रय है जिससे वह सप्रयुक्त है। इस विज्ञान के आश्रय भी चित्त के आश्रय है।

समनतर प्रत्यय-आश्रय और त्रात आश्रय

नद का मत—पंच विज्ञान वा उत्तरोत्तर क्षण मतान नहीं होना क्योंकि इनका आवाहन मनोविज्ञान से होता है। अत मनोविज्ञान उनका एकमात्र त्रात-आश्रय है। त्रात-आश्रय भाग वा उद्घाटन करता है और पथ प्रदान होता है। (पंच-विज्ञान के समनतर मनोविज्ञान होता है।

चक्षुर्विज्ञान के क्षण के उत्तर चक्षुर्विज्ञान या श्रोत्र-विज्ञान का क्षण नहीं होता, किंतु मनोविज्ञान का क्षण होता है।)

मनोविज्ञान का संतान होता है। पुनः पंच-विज्ञान इसका आवाहन कर सकते हैं। अतः षष्ठ-विज्ञान इसके क्रांत-आश्रय है।

सप्तम और अष्टम विज्ञान का अपना अपना सतान होता है। अन्य विज्ञान इनका आवाहन नहीं करते। अतः सप्तम और अष्टम क्रम से इनके क्रांत-आश्रय हैं।

स्थिरमति का मत—नंद का मत यथार्थ है यदि हम अवशित्व की अवस्था में, विषय से विज्ञान का सहसा सनिपात होने की अवस्था में, एक हीन विषय से सनिपात की अवस्था में पंच-विज्ञान का विचार करें। किंतु वशित्व की अवस्था का निष्पद विज्ञान का, उद्भूत-वृत्ति के विषयका हमको विचार करना है।

बुद्ध तथा अस्तिम तीन भूमियों के बोधिसत्त्व विषय वशित्व से समन्वागत होते हैं। इनकी इंद्रियों की क्रिया स्वर्गसे होती है। यह पर्येषणा से वियुक्त होता है। एक इंद्रिय की क्रिया दूसरी इंद्रिय से सपन्न हो सकती है। क्या आप कहेंगे कि इन अवस्थाओं में पंच-विज्ञान का सन्तान नहीं होता।

विषय के सनिपात से पंच-विज्ञान की उत्पत्ति होती है। किंतु निष्पद विज्ञान का आवाहन व्यवसाय मनस्कार के बल से, क्लिष्ट अथवा अनासन्न मनस्कार के बल से होता है। इन पाँच का (मनोविज्ञान के साथ) विषय में समवधान होता है। आप यह कैसे नहीं स्वीकार करते कि एक विज्ञान (पंच-विज्ञान) सतान है?

उद्भूत-वृत्ति के विषय में समुत्थिता से काय और चित्त ध्वस्त हो जाते हैं। उस समय पंच-विज्ञान काय अवश्यमेव सतान में उत्पन्न होते हैं।

उष्ण नरक में (अग्नि के उद्भूत-वृत्तित्व से) तथा क्रीड़ा प्रहृषिक देवों में ऐसा होता है। अतः पंच-विज्ञान का क्रांत-आश्रय छ. विज्ञानों में से कोई भी एक विज्ञान हो सकता है। वस्तुतः या तो वह अपना ही सतान बनाते हैं या अन्य प्रकार के विज्ञान से उनका आवाहन होता है।

मनोविज्ञान—जब पंच-विज्ञान की उत्पत्ति होती है तब मनोविज्ञान का एकक्षण अवश्य वर्तमान होता है। यह क्षण मनोविज्ञान के उत्तर क्षण को आकृष्ट करता है और उसका उत्पाद करता है। इस द्वितीयक्षण के यह पाँच क्रांत-आश्रय नहीं हैं। अतः पूर्ववर्ती मनोविज्ञान इसका क्रांत-आश्रय है। अचित्तकावस्था आदि में मनोविज्ञान व्युच्छिन्न होता है। जब पश्चात् इसकी पुनः उत्पत्ति होती है तो सप्तम और अष्टम-विज्ञान इसके क्रांत-आश्रय होने हैं।

नंद का विचार है कि अचित्तकावस्था के पश्चात् मनोविज्ञान का क्रांत-आश्रय सभाग अतीत क्षण (=इस अवस्था से पूर्व का मनोविज्ञान) होता है। इस बात को नंद उन पाँच विज्ञानों के लिये क्यों नहीं स्वीकार करते जिनकी पुनरुत्पत्ति उपच्छेद के पश्चात् होती है? यदि पंच-विज्ञान के लिये यह वाद युक्त नहीं है तो मनोविज्ञान के लिये भी नहीं है।

सप्तम और अष्टम विज्ञान—जब प्रथम बार समता-ज्ञान से संप्रयुक्त मनस् की उत्पत्ति होती है

सप्तमिद वगिदद न

तद एव प्रसादी त्वं तन्निदानं तत् तद्वत् त्वं तत् । अतः मनोविषया इत्यत्राः प्राथम्यम् । मन्त्राः
तत् तत् तत् तत् तत् तत् ।

॥ तत्राह अथापि वाग्यप्रवृत्तयः कष्टान् विमोचयितुं न शक्नुवन्ति मरणम् जीरयेच्छिवान् ।
॥ एतादृशेन गच्छतीति है। अल्पमविद्यायां तावान्न जायते कष्टम् भी है।

गणपति का मंत्र—स्त्रिगुणति १। मिद्वान मुष्टु ११० २।

[illegible]

एतत्तु ज्ञानं न जायते विज्ञान एव साय प्रवर्तितं न गते ह । एष विभाग विद्या द्वारे । एतत्तु ज्ञानं न जायते ज्ञान-ज्ञानं तस्य ह गच्छति । यदि वांटे स एव विद्या ज्ञान प्राप्य न । ज्ञानं न तस्य पश्चात्तु विज्ञानं ह विज्ञानं विद्या गतं साय उपरि गते ह गच्छति । त्रिषु पक्षेषु ज्ञानादिनां सत्यं न ।

एतद् ही वाक्यं यं निम्न विनाश—यह अल्पकाल्या में या बहुकाल्या में—एतद् वाक्य उपप
त्ति है। यदि यदि यह मानना है कि यह एतद् दुर्गते के समनन्तर प्रत्यक्ष ह। या भी यं वा
यथायत्न यथायत्न। किन्तु वाक्य नष्टा है कि केवल चित्त नष्ट समनन्तर प्रत्यक्ष ह।

हमारा मिशन है कि आठ विज्ञानों में से प्रत्येक स्वतन्त्रि के धर्मों का गान आश्रय है।
 वला १ गिये नी यही नियम है।

गन्तव्य का आलोकन—

अतः हम मनस से आश्रय या विचार करने हैं। मरम् या आश्रय यही विद्या है जो उमा आश्रय है अथवा आश्रय विद्या है। हम यह भी विचार करेंगे कि आश्रय आश्रय विद्या या स्वभाव है या यह केवल उमा आश्रय है जिसे आश्रय विद्या मरम् या आश्रय विद्या है (बाज, चत, धम)।

नद का मन—मनम् वा आत्मन आर्य विज्ञान का स्वभाव और तत्प्रयुक्त चैत ह । निमित्तमात्र जो जाग्रद्विज्ञान के धीज मनम के आत्मन नहीं है । यन्मुक्त योगशास्त्र के अनुसार मनम ज्ञातमात्र वा ज्ञातमात्राह मे मद्रा महान होता ह, यह आत्मन का आत्मवन और तत्प्रयुक्त धर्मों का ज्ञातमात्र ज्ञातमात्र है । यह धर्म आत्मन के चैत ह । जो यह उममे व्यतिरिक्त नहीं ह । जो यह व्याख्यान उन वचना के विरुद्ध नहीं है जिमके अनुसार मनम् वा आत्मन केवल आर्य विज्ञान ह ।

चित्रानु का मत—नद का मन अशुक्ल है। उनके मन के समयन में कोई शास्त्रवचन नहीं है। मनम का आश्रन दशनभाग आर निमित्तभाग है। मनम् इनका क्रम से आम,आमीय अववाग्नि यग्ना द्वे। तिरु इन का बागा के स्वभाव आलय में ही है (स्वनचित्तभाग में)।

३. स्थिरमति का मत—चित्रभानु का मत भी अयुक्त है। मनस् स्वयं आलय-विज्ञान और उसके बीजों को आलंबन बनाता है। यह आलय को आत्मन् और बीजों को आत्मीय अवधारित करता है। बीज भूतसद्द्रव्य नहीं है किंतु प्रवृत्ति-विज्ञान के सामर्थ्यमात्र है।

धर्मपाल का मत—स्थिरमति का व्याख्यान अयुक्त है। एक ओर रूप-बीजादि विज्ञान-स्कंध नहीं है। बीज भूतसत् है। यदि यह सावृत्त अस्त् हो तो यह हेतु-प्रत्ययन हों। दूसरी ओर मनस् सदा सहज सत्कायदृष्टि से सहगत होता है। यह एकजातीय निरंतर संतान में स्वरसेन प्रवर्तित होता है। क्या मनस् का आत्मा और आत्मीय को अलग अलग अवधारित करना संभव है? हम नहीं देखते कि कैसे एक चित्त के शाश्वत-उच्छेद आदि दो आलंबन और दो ग्राह हो सकते हैं। ओर मनस् के, जो सदा से एकरस प्रवर्तित होता है, दो उत्तरोत्तर ग्राह नहीं हो सकते। धर्मपाल का निश्चय है कि मनस् का आलंबन केवल दर्शनभाग है, न कि अन्य भाग, क्योंकि यह भाग सदा एक जातीय निरंतर संतान होता है और नित्य तथा एक प्रतीत होता है और क्योंकि यह सब धर्मों का (चैत्यों को वर्जित कर) निरंतर आश्रय है। इसी भाग को मनस् अव्यात्म आत्मा अवधारित करता है। किंतु शास्त्र-वचन है कि मनस् में आत्मीयग्राह होता है। यह एक कठिनाई है। हमारा कहना है कि यह भाष्या-क्षेप है।

धर्मपाल के मत का यह परिणाम है कि विज्ञानवाद, जो मूल में अद्वयवाद था, ग्राह्यवाद की ओर झुकता है। आलय-विज्ञान में एक दर्शनभाग को मुख्यतः विगिष्ट करना और यह कहना कि केवल यही आकार, यही भाग, मनस् का आलंबन है इस कहने के बराबर है कि आलय-विज्ञान अव्यक्त ब्रह्मन् के समान नहीं, किंतु आत्मन् के समान है।

जब तक मनस् अपरावृत्त है तबतक मनस् का आलय-विज्ञान ही एकमात्र आलंबन होता है। जब आश्रय परावृत्ति होती है तब अष्टम विज्ञान के अतिरिक्त भूततथता और अन्य धर्म भी इसके आलंबन होते हैं।

मनस् के संप्रयोग—

कितने चैत्यों से मनस् संप्रयुक्त होता है? मनस् सदा चार मूल क्लेशों से संप्रयुक्त होता है। यह चार मूल क्लेश इस प्रकार हैं—१. आत्ममोह—यह अविद्या का दूसरा नाम है। यह आत्मा के विषय में मोह और अनात्म में विप्रतिपत्ति उत्पन्न करता है। २. आत्मदृष्टि—यह आत्मग्राह है जिससे पुद्गल अनात्म धर्मों को आत्मवत् ग्रहण करता है। ३. आत्ममान—यह गर्व है जो कल्पित आत्मा का आश्रय लेकर चित्त की उन्नति करता है। ४. आत्मस्नेह—यह आत्मप्रेम है जो आत्मा में अभिप्वंग उत्पन्न करता है।

इन चार क्लेशों के अतिरिक्त अन्य चैत्यों से क्या मनस् का संप्रयोग नहीं होता?

एक मत के अनुसार मनस् का संप्रयोग केवल ९ चैत्यों से होता है। चार मूल क्लेश और स्पर्शादि पाँच सर्वत्रग ।

कारिका में उक्त है कि आलय-विज्ञान सर्वत्रग से सहगत है। यह दिखाने के लिये कि मनस्

वे सत्रना आग्न के गवशना के सद्ग अनित्यताव्याहृत नहीं है, ताकिना कहनी है कि यह उनका अर्थ है। चार वेदों और ५ त्वरग मनस् में मदा मप्रयुक्त होते हैं। मनस् ५ विनियत, ११ कुशल उपलब्ध और ८ अनियत से मप्रयुक्त नहीं होता।

एक दूसरे मा के अनुसार वाग्विवा का यह अर्थ है कि मनस् से सहगत चार वेदों, अथ (स्वान् उपलब्ध) और स्वादि पाठाने हैं। एक तीसरे मत के अनुसार यह १० उपलब्धों में मप्रयुक्त होता है। घमपाठ के अनुसार गवशित चित्त ८ उपलब्धों में मप्रयुक्त होता है। जत मनस् स्वादि ५ त्वरग, ८ मूत्र क्लेश, ८ उपलब्ध और एक प्रजा में युक्त होता है।

किन वेदनाओं में निष्कृत मनस् मप्रयुक्त होता है? एक मत के अनुसार यह केवल सामन्त्य में मप्रयुक्त होता है, क्योंकि यह आग्न की आत्मवत् अवधारणा करता है और उसके लिये सामन्त्य और प्रेम का उत्पाद करता है। एक दूसरे मत के अनुसार मनस् चार वेदनाओं में यथायोग्य मप्रयुक्त होता है। दुर्गति में सामन्त्य में, मनुष्यमति यामाथ देवगति में, प्रथम द्वितीय ध्यानभूमि के देवों में सामन्त्य में, तृतीय ध्यान भूमि में देवों में मुक्तवेदना में, इसमें ऊपर उल्लेखित वेदना से, मनस् मप्रयुक्त होता है। एक तीसरा मत है कि वे अनुभूत मनस् मदा के स्वर्गेण एक जातीय प्रवर्तित होता है। यह अविवर्णित है। जत यह उन वेदनाओं में मप्रयुक्त नहीं है जो विवाग्नान् हैं। जत यह केवल उपलब्ध वेदना में मप्रयुक्त है। यदि इस विषय में आग्न में भेद निदिष्ट करना होता तो वाग्विवा में ऐसा उक्त होता।

मनस् के चैत निरुताव्याहृत है। मनस् में मप्रयुक्त चार वेदों निष्कृत घम है। यह माग में मग्न है। जत यह निवृत्त है। यह न कुशल है, न अकुशल। जत यह अव्याहृत है। मनस् से मप्रयुक्त करणा का आग्न सूक्ष्म है, उनका प्रवर्तन स्वर्गेण होता है। जत यह अव्याहृत है।

मनस् के चैत की नील-मी भूमि है?

जत अष्टम विज्ञान की उत्पत्ति कामधातु में होती है तो मनस् में मप्रयुक्त चैत (यथा धामदुष्टि) कामधाम होने है और इसी प्रकार यावत् भवाग्र ममयना चाहिए। यह स्वर्गेण प्रवर्तित होने के लिए मदा मप्रयुक्त के आग्न विज्ञान की आलोक्य बनाने है। यह अथ भूमि के घमों को काम धामन नहीं जानते। आग्न-विज्ञान में प्रत्येक भूमि के योग है किंतु जब यह किसी भूमि के घमों का विज्ञान होता है तो कहा जाता है कि यह भूमि विज्ञान में उत्पन्न हुआ है। मनस् आलोक्य में प्रवर्तित होता है। जत इसे आग्न-विज्ञानमय कहने हैं। अथवा मनस् उस भूमि के वेदों से बद्ध होता है जहां आग्न की उत्पत्ति होती है। आग्न-परावृत्ति होनेपर मनस् भूमिमा में विद्युक्त होता है।

यदि वह निष्कृत मनस् कुशल-निष्कृत-अव्यवृत्त अवस्थाओं में अविवेक रूप में प्रवर्तित होता है तो उसकी निवृत्ति नहीं होती। यदि मनस् की निवृत्ति नहीं होती तो मोक्ष कहा से होगा? मोक्ष का धामन नहीं है, क्योंकि अहत् के निष्कृत मनस् नहीं होता। उनमें अविवेक वेदों का प्रहाण किया है।

मनस् में मप्रयुक्त वेदों सहज होते हैं। जत दर्शन-भाग में उनका (योग रूप में) प्रहाण या उपलब्ध नहीं होता क्योंकि इनका स्वर्गेण उत्पाद होता है। निष्कृत होने के कारण यह अविवेक नहीं है।

इन क्लेशों के बीज जो सूक्ष्म हैं तभी प्रहीण होते हैं जब भावाग्निक क्लेश-बीज सकृत् प्रहीण होते हैं। तब योगी अर्हत् होता है और क्लिष्ट मनस् का प्रहाण होता है। अर्हत् में वह बोधिसत्व भी संगृहीत है जो दो यानों के अगैक्ष होने के पञ्चात् बोधिसत्व के गोत्र में प्रवेश करते हैं।

निरोध-समापत्ति की अवस्था में भी क्लिष्ट मनस् निरुद्ध होता है। यह अवस्था शांत और निर्वाण सदृश होती है। अतः क्लिष्ट मनस् उस समय निरुद्ध होता है, किंतु मनस् के बीजों का विच्छेदक नहीं होता। जब योगी समापत्ति से व्युत्थित होता है तब मनस् का पुनः प्रवर्तन होता है।

लोकोत्तर-मार्ग में भी क्लिष्ट मनस् नहीं होता। लौकिक मार्ग से क्लिष्ट मनस् का प्रवर्तन होता है। किंतु लोकोत्तर-मार्ग में नैरात्म्य दर्शन होता है जो आत्मग्राह का प्रतिपक्षी है। उस अवस्था में क्लिष्ट मनस् का प्रवर्तन नहीं हो सकता। अतः क्लिष्ट मनस् निरुद्ध होता है। उससे व्युत्थित होनेपर क्लिष्ट मनस् का पुनः उत्पाद होता है।

अक्लिष्ट मनस्

स्थिरमति के अनुसार मनस् अथवा सप्तम-विज्ञान सदा क्लिष्ट होता है। जब क्लेशावरण का अभाव होता है तब मनस् नहीं होता। वह अपने समर्थन में इन वचनों को उद्धृत करते हैं—
१. मनस् सदा चार क्लेशों से संप्रयुक्त होता है (विख्यायन, १), २. मनस् विज्ञान-संक्लेश का आश्रय है (संग्रह, १), ३. मनस् का तीन अवस्थाओं में अभाव होता है।

किंतु धर्मपाल कहते हैं कि जब मनस् क्लिष्ट नहीं रहता तब वह अपने स्वभाव में (सप्तम विज्ञान) अवस्थान करता है। वह कहते हैं कि स्थिरमति का मत आगम और युक्ति के विरुद्ध है।

१. सूत्र वचन है कि एक लोकोत्तर मनस् है।

२. अक्लिष्ट और क्लिष्ट मनोविज्ञान का एक सहभू ओर विशेष आश्रय होना चाहिए।

३. योग-शास्त्र की शिक्षा है कि आलय-विज्ञान का सदा एक विज्ञान के साथ प्रवर्तन होता है। यह विज्ञान मनस् है। यदि निरोध-समापत्ति में मनस् या सप्तम-विज्ञान निरुद्ध होता है (स्थिरमति) तो योग-शास्त्र का यह वचन अय्यार्थ होगा, क्योंकि उस अवस्था में आलय-विज्ञान होगा ओर उसके साथ दूसरा विज्ञान (मनस्) न होगा।

४. योग-शास्त्र में कहा है कि क्लिष्ट मनस् अर्हत् की अवस्था में नहीं होता। किंतु इससे यह परिणाम न निकालिये कि इस अवस्था में सप्तम विज्ञान का अभाव होता है। शास्त्र यह भी कहता है कि अर्हत् की अवस्था में आलय-विज्ञान का त्याग होता है किंतु आप मानते हैं कि अर्हत् में अष्टम-विज्ञान होता है।

५. अलंकार और संग्रह में उक्त है कि सप्तम विज्ञान की परावृत्ति से समता-ज्ञान की प्राप्ति होती है। अन्य ज्ञानों के समान इस ज्ञान का भी एक तत्संप्रयुक्त अनास्रव विज्ञान आश्रय होना चाहिए। आश्रय के बिना आश्रित चैत नहीं होता। अतः अनास्रव सप्तम विज्ञान के अभाव में समता-ज्ञान का अभाव होगा। वस्तुतः यह नहीं माना जा सकता कि यह ज्ञान प्रथम ६ विज्ञानों पर आश्रित है क्योंकि यह आदर्श ज्ञान की तरह निरंतर रहता है।

६ यदि ध्याना की अवस्था में मज्जम विज्ञान का अभाव है तो अष्टम विज्ञान का चार्द महान् आनन्द नहीं होता। विन्तु विज्ञान होना या न होना ऐसा आनन्द होना चाहिए।

७ यह यह मान है कि जिस पद ने पुद्गल-नैरात्म्य का साक्षात्कार नहीं किया है उसमें अज्ञानता सदा रहता है। विन्तु ज्ञानता धर्म-नैरात्म्य का साक्षात्कार नहीं होता तबतक धर्मग्रह भी रहता है। यदि मज्जम विज्ञान निरुद्ध होता है तो इस धर्मग्रह का बीज-सा विज्ञान आश्रय होता है। इस अष्टम विज्ञान का क्या? यह आनन्द है यानी अष्टम विज्ञान प्रकाश से रहित है। हमारा निश्चय है कि चान्दय के आश्रय में मज्जम का तदा प्रथमता होता है यानी इन्होंने धर्म-नैरात्म्य का साक्षात्कार नहीं किया है।

८ याताम्य (५१, ५२) का मज्जम विज्ञान ने अस्तित्व की आवश्यकता की व्यवस्थित कृता है जो कि पाठ का आनन्द है। यदि ऐक्योत्तर-भागों ने उत्पाद के समय या ज्ञान की अवस्था में मज्जम विज्ञान का आनन्द है तो याताम्य की युक्ति में द्विविधि दाप होगा।

अतः पूर्वोक्त तीन अवस्थाओं में एक अवशिष्ट मन्त्र रहता है। जिन वचना में यह कहा गया है कि धर्म मन्त्र का अभाव वह निरुद्ध मनस का ही विचार करने है, यथा आनन्द-विज्ञान का चार अवस्थाओं में अभाव होता है विन्तु अष्टम विज्ञान का अभाव नहीं होता।

मनस् या मज्जम विज्ञान के तीन विधेय है। यह पुद्गल-दृष्टि ने या धर्म-दृष्टि ने या समता ज्ञान ने समप्रयुक्त होता है।

यह पुद्गल-दृष्टि होती है तब धर्म-दृष्टि होती है यानी आत्मग्रह धर्मग्रह पर आश्रित है।

याताम्य ने आनन्द आत्मग्रह का विच्छेद करने है विन्तु यह धर्म-नैरात्म्य का साक्षात्कार नहीं करता। तबतक का मनस् सदा समता ज्ञान में समप्रयुक्त होता है। राधित्व का मनस् भी समता-ज्ञान में समप्रयुक्त होता है, जब वह धर्म-भाग का अभ्यास करने है या जब वह भावना-भाग में धर्म-गूढ़ता ज्ञान या उन्मत्त का अभ्यास करने है।

मन्त्र की सत्ता

मनस् मयनामक है। याताम्य (१०, ६००) में कहा है—मनसामयने पुन, ४६१। सवासिवादिन रहते हैं कि अतीत मनोविज्ञान की सत्ता मनस् है। पष्ठ आश्रय की प्रामिद्धि के लिये ऐसा है। उनके आश्रय जब वह प्रवृत्त होता है तब उसे मनोविज्ञान कहते हैं। विन्तु यह कैसे माना जा सकता है कि अतीत जीव-श्रियाणीन होनेपर इसे मनस् की सत्ता दी जा सकती है?

अतः ६ विज्ञानों ने अन्य एक मज्जम विज्ञान है जिसकी सदा मयनाम श्रिया होती है और जिसे 'मनस्' कहते हैं।

मान के दो वाय है। यह मयना करता है और आश्रय का काम देता है।

पद-विज्ञान

अतः हम विज्ञान के नूतन परिणाम का वर्णन करेंगे। यह पद-विज्ञान है। यह विषय की उपलब्धि

है। विषय ६ प्रकार के हैं—रूप, शब्द, गंध, रस, स्पर्श, धर्म। इनकी उपलब्धि विज्ञान कहलाती है। यह ६ हैं—चक्षुर्विज्ञानादि। यह षड्विज्ञान (विज्ञानकाय) मनस्पर आश्रित है। यह उनका समन्तर प्रत्यय है। किंतु केवल षष्ठ विज्ञान को ही मनोविज्ञान कहते हैं क्योंकि मनस् इसका विशेष आश्रय है। इसी प्रकार अन्य विज्ञानों को उनके विशेष आश्रय के अनुसार चक्षुर्विज्ञानादि कहते हैं।

यह विज्ञान कुशल, अकुशल, अव्याकृत होते हैं। अलोभ-अद्वेष-अमोह से संप्रयुक्त कुशल विज्ञान है। लोभ-द्वेष-मोह से संप्रयुक्त अकुशल है। जो न कुशल है, न अकुशल वह अव्याकृत है। इन्हें 'अद्वया', 'अनुभया' भी कहते हैं।

षड्विज्ञान का चैतिसकों से संप्रयोग होता है। षड्विज्ञान सर्वत्रग, विनियत, कुशल चैतों से क्लेश और उपक्लेश से, अनियतो से, तीन वेदनाओं से संप्रयुक्त होते हैं।

हम विज्ञानवाद की पद्धति के अनुसार इनका विचार सर्वारितवाद के चित्त-चैत के प्रकरण में कर चुके हैं।

एक प्रश्न भूततथता का है। यह दिखाता है कि विज्ञानवाद माध्यमिक से कितनी दूर चला गया है। इसका समानार्थक दूसरा शब्द धर्मता (धर्मों का स्वभाव) है। किंतु क्योंकि वस्तुतः धर्मों का स्वभाव शून्य (वस्तु शून्य) है इसलिये तथता का समानवाची दूसरा शब्द शून्यता है। यह असंस्कृत और नित्यस्थ है। नागार्जुन ने इसका व्याख्यान किया है।

किंतु स्थिरमति इसके कहने में संकोच नहीं करते कि यह खपुष्प के तुल्य प्रज्ञप्तिमत् है। युआन-च्वांग इसका विरोध करते हैं। वह कहते हैं कि इस विकल्प में कोई भी परमार्थ परमार्थ सत्य न होगा। तब किसके विपक्ष में कहेंगे कि सवृत्ति सत्य है? तब किसी का निर्वाण कैसे होगा?

निभृत-भाव से विज्ञानवाद परमार्थ सत्य हो गया।

विज्ञप्तिमात्रता

मूल, मनस् और षड्विज्ञान इन तीन विज्ञान परिणामों की परीक्षा कर युआन च्वांग विज्ञप्तिमात्रता का निरूपण करते हैं। हम पूर्व कह चुके हैं कि आत्मन् (पुद्गल) और धर्म विज्ञान परिणाम के प्रज्ञप्ति मात्र हैं। यह परिणाम दर्शनभाग और निमित्तभाग के आकार में होता है। हमारी प्रतिज्ञा है कि चित्त एक है किंतु यह ग्राह्य-ग्राहक के रूप में आभासित होता है अथवा दर्शन और निमित्त के रूप में आभासित होता है। दूसरे शब्दों में "विज्ञान का परिणाम मन्यना करनेवाला और जिसकी मन्यना होती है, जो विचारता है और जो विचारा जाता है, है। इससे यह अनुगत होता है कि आत्मा और धर्म (तत्) नहीं हैं। अतः जो कुछ है वह विज्ञप्ति-मात्रता है।" युआन च्वांग वसुबंधु त्रिशिका में कहते हैं।

विज्ञान परिणामोऽयं विकल्पो यद् विकल्प्यते।

तेन तन्नास्ति तेनेदं सर्वविज्ञप्तिमात्रकम्॥ (कारिका १५)

किन्तु स्थिरमति (पृ० ५३५-३६) इस वाग्मि वा विज्ञ अर्थ करने है। “विज्ञान वा परिणाम विवर्त्यते। उक्त विज्ञान से जो विवर्तित होता है वह नहीं है। अतः यह सत्य विवर्तित-मान है।” स्थिरमति इस वाग्मि के भाष्य में कहते हैं कि विविध विज्ञान-परिणाम विवर्त्य ह-प्रधानतया त्रिभिः चतुः (अनात्मनः चित्त-चतुः के विवर्त्य में) जो अध्यासोपनिषद् वा आचार ग्रहण करने हैं विवर्त्य कहलाता है। यथा (मध्यान्तविभाग, १, १०) कहा है—अभूतपरिणामस्तु चित्त-चैतान्मि-धानुका। यह विवर्त्य विविध है—ममप्रयोग, पालय विज्ञान, किण्वत्तमनस, प्रवृत्ति विज्ञान। इस विविध विवर्त्य से जो विवर्तित होता है (यद् विवर्त्यते) वह नहीं है। भाजनलाव, आत्मा, स्वध-धानु-आयतन, रूप आदि विवर्त्य से विवर्त्यित होते हैं। यह वस्तु नहीं है। अतः यह विज्ञान परिणाम विवर्त्य कहलाता है क्योंकि इसका आलम्बन जमत् है। हम कैसे जानते हैं कि इसका आलम्बन जमत् है? जो जितना कारण है वह उसका समग्र और अविरुद्ध होकर उत्पन्न होता है अन्यथा नहीं। किन्तु माया, भयवन्तर, स्वप्न, तिमिरादि में विज्ञान बिना आलम्बन के ही उत्पन्न होता है। यदि विज्ञान का उत्पाद आलम्बन प्रतिपन्न होता तो अर्थात् माया में विज्ञान न उत्पन्न होता। इसलिये पूर्व निरुद्ध तज्जातीय विज्ञान ने विज्ञान उत्पन्न होता है, ग्राह्य अर्थ से नहीं। ग्राह्य के न होने पर भी यह होता है। पुनः एक ही अर्थ में परस्परविरुद्ध प्रतिपत्ति भी देनी पड़ेगी है। और एक ही परस्परविरुद्ध अनेकात्मवत्त्व युक्त नहीं है। अतः यह भानना चाहिए कि विवर्त्य वा आलम्बन धस्त है। यह नमरोपास का परिहार है। अतः हम अपवादान्त वा परिहार करते हैं। वाग्मिका कहती है—‘तदेव सर्वं विज्ञप्तिमानयम्।’ अर्थात् यथाकिं विषय के अभाव में परिणामात्मक विवर्त्य से विवर्तित (विवर्त्यते) नहीं है इसलिये सब विज्ञप्ति मान है। ‘सर्वं’ से आगम प्रधानतया और अम-सूत्र से ह (पृ० ३६)। विज्ञप्ति से अर्थ वर्तता या करण नहीं है।

स्थिरमति वा यह अर्थ इस आधार पर है कि विवर्त्य के वाचक का अस्तित्व नहीं है। विवर्त्य का विषय जमत् है। इस प्रकार विज्ञान की लीला स्वरूप मायात् है।

हम देखते हैं कि विज्ञानवाद वा यह विवर्त्य अतः भी नागाजुन की श्रुतता के लक्षण अनुवृत्त है। इसके विपरीत धर्मपाल वा विज्ञानवाद स्वतन्त्र होने लगता है। अब वाक्य यह हो जाता है कि विज्ञान वा विवर्त्य में सब कुछ है। धर्मपाल कहते हैं कि दानभाग और निमित्तभाग के ज्ञानात्म में विज्ञान का परिणाम होता है। विज्ञान से तात्पर्य तीन विज्ञानों के अतिरिक्त (आलम्बन किण्वत्त मनस्, पञ्चविज्ञान) उनके चित्त से भी है। पहले भाग को ‘विवर्त्य’ कहते हैं और दूसरे भाग को ‘यद् विवर्त्यते’। यह दोनों भाग परन्तु हैं। अतः विज्ञान ने पण्डित इन दो भागों का बाहर आत्मन् और धर्म नहीं है। वस्तुतः ग्राह्य-ग्राह्य, विवर्त्य विवर्त्यित के बाहर कुछ नहीं है। इन दो भागों के बाहर कुछ नहीं है जो भूतद्रव्य है। अतः सत्य धर्म-असृष्ट-असृष्ट, रूपादि वस्तु सत् और प्रतीति सत्—विज्ञान के बाहर नहीं है। सामानिक रूप में ‘विज्ञप्ति मानना’ का अर्थ यह है कि हम उस सत्य का प्रतिपेक्ष करने हैं जो विज्ञान के बाहर है (परिवर्त्यित—आत्मन् और धर्म) किन्तु हम चित्त, भागद्वय, रूपतयता का प्रतिपेक्ष नहीं करने जहातक वह विज्ञान के बाहर नहीं है।

नद वा मत ग्राह्यवाद की ओर झुकता है। नद के लिये केवल दो भाग हैं। दानभाग निमित्त भाग में पण्डित होता है। यह निमित्त भाग परन्तु है और बहिःस्थित

विषय के रूप में अवभासित होता है। नंदसंवित्तिभाग नहीं मानते। उनके लिये परिकल्प (विकल्प) और परिकल्पित अर्थात् ग्राहक ओर ग्राह्य निमित्तभाग के संबंध में दो मिथ्याग्राह्य हैं। वस्तुतः जब कोई दर्शनभाग को आत्मवत्-धर्मवत् अवधारित करता है तब यह भी निमित्तभाग के संबंध में एक ग्राह्य ही है। यह ग्राह्य बिना आलंबन के नहीं है।

क्योंकि विकल्प निमित्तभाग का ग्रहण वहिस्थित आत्मधर्म के आकार में करता है इसलिये एवं ग्रहीत, एवं विकल्पित आत्मधर्म का स्वभाव नहीं है।

अतः सब विज्ञप्ति मात्र है। अभूतपरिकल्प का अस्तित्व सब मानते हैं।

पुनः मात्र शब्द से विज्ञान से अव्यतिरिक्त धर्मों का प्रतिषेध नहीं होता। अतः तथता, चैत्तादि वस्तुसत् है।

युधान च्वांग का इस कारिका का अर्थ ऊपर दिया गया है। वह नागार्जुन के शून्यतावाद के समीपवर्ती एक पुराने वाद का उपयोग स्वतंत्र विज्ञानवाद के लिये करते हैं। यामागुची का भी यही मत है।

युधान च्वांग अपने वाद की पुष्टि में आगम से वचन उद्धृत करते हैं और युक्तियाँ देते हैं। यहाँ हम आगम के कुछ वाक्य देते हैं। दशभूमक सूत्र में उक्त है :—चित्तमात्रमिदं यदिदं त्रैधातुकम्। पुनः सन्धिनिर्माचिन सूत्र में भगवत् कहते हैं :—विज्ञान का आलंबन विज्ञान-प्रतिभास मात्र है। इस सूत्र में मैत्रेय भगवत् से पूछते हैं कि समाधिगोचर विव चित्त से भिन्न या अभिन्न है। भगवत् प्रश्न का विसर्जन करते हैं कि यह भिन्न नहीं है क्योंकि यह विव विज्ञानमात्र है। भगवत् आगे कहते हैं कि विज्ञान का आलंबन विज्ञान का प्रतिभासमात्र है। मैत्रेय पूछते हैं कि यदि समाधिगोचर विव चित्त से भिन्न नहीं है तो चित्त कैसे उसी चित्त का ग्रहण करने के लिये लौटेगा। भगवत् उत्तर देते हैं कि कोई धर्म अन्य धर्म का ग्रहण नहीं करता किंतु जब विज्ञान उत्पन्न होता है तब यह उस धर्मके आकार का उत्पन्न होता है और लोग कहते हैं कि यह उस धर्म को ग्रहण करता है।

लंकावतार में है कि धर्म चित्त-व्यतिरिक्त नहीं है। धनव्यूह में है—चित्त, मनस्, विज्ञान (षड्विज्ञान) का आलंबन भिन्न-स्वभाव नहीं है। इसीलिये मैं कहता हूँ कि सब (संस्कृत और असंस्कृत) विज्ञानमात्र है, विज्ञान व्यतिरिक्त वस्तु नहीं है।

आगम और युक्ति सिद्ध करते हैं कि आत्मा और धर्म असत् है। तथता या धर्मों का परिनिष्पन्न स्वभाव (शून्यता) और विज्ञान (परतंत्र स्वभाव) असत् नहीं है। आत्म-धर्म सत्त्व से बाह्य हैं। शून्यता और विज्ञान असत्त्व से बाह्य हैं। यह मध्यमा प्रतिपत् है। इसीलिये मैत्रेय मध्यांत विभाग में कहते हैं :—अभूत परिकल्प है। इसमें परमार्थतः द्वय (ग्राह्य-ग्राहक) नहीं है। इस अभूत-परिकल्प में शून्यता है। यह अभूत-परिकल्प शून्यता में है। अतः मैं कहता हूँ कि धर्म न शून्य है, न अशून्य। सत्त्व है, वस्तुतः असत्त्व, सत्त्व है। यह मध्यमा-प्रतिपत् है।

पूसे किसी टीका से देते हैं—सास्रव चित्त या त्रैधातुक चित्त (अनास्रव ज्ञान का प्रतिपक्ष)

हम जान तिन को पणित की जगता अधिक अच्छा नहीं जानते। और क्या? क्योंकि हम जान अज्ञान में अच्छादिन होने के कारण स्वविषय की अनिवचनीयता को नहीं जान सकते, हम मुक्त उन जान सकते हैं। इनका कारण यह है कि मनुष्या में इस विषय की विनय-प्रतिभासिता है। हम जान उनमें अभा प्राज्ञ-आह्व माव का उपच्छेद नहीं हुआ है।

पुन मुनि आह्व इस म्यानपर जगम्मान् इसका प्रयत्न करने है जिसमें उनका विज्ञानवाद गद घात्यवाद में पणित न हो। वह कहते हैं कि विज्ञानिमानतावाद की यह गिता नहीं है कि केवल एक विज्ञान है, केवल मेरा विज्ञान है। यदि केवल मेरा विज्ञान है तो १० दिनाका व विविध पृथग्जन—आद्य, कुण्ड-अकुण्ड, हेतु-फल सब तिरोहित हो जाते हैं। कोन न मुन उदगा दता है और किसी मुद उपदेन देने है? किस धम का वह उपदेन करने है जो किम पण के अनिमग के लिये?

किन्तु विज्ञानवाद का यह गिता कभी नहीं रही है। विज्ञानि मे प्रत्येक मत्व के आठ विज्ञान समनता चाहिए। यह विज्ञान स्वभाव है। इनके अतिरिक्त विज्ञानि से विज्ञान-समयुक्त ६ प्रकार के चन, दा भाग—दान आर निमित्त—जो विज्ञान आर चैत के परिणाम है, विप्रयुक्त जो विज्ञान, तन जा रूप १ आमार विषय है आर तयता जा शून्यता को प्रकट करती है और जो पूर्व का प्रमाण का यथाय स्वभाव है, समनता चाहिए। इसी अर्थ में सब धम विज्ञान से भिन्न नहीं हैं। हमालिये यह कहा जाता है कि सब धम विज्ञानि है आर मान् जन्द इसलिये अधिक है जिसमें विज्ञान में निम्न रूपादि ब्रह्मसत् के अस्तित्व का प्रतिषेध किया जाय।

जो विज्ञानिमानता की शिक्षा को यथाय जानता है वह विषयों में रहित हो पुण्यसमार जो जानमभार के लिये यत्नशील होता है। धमशून्यता में उसका आगु प्रतिषेध होता है और वह महाभारि या भाक्षान्दार्ग पर समान में अवित जीवा का परिणाम करना है। किन्तु सबका अपवादक का गणना की विषयों में मज्ञा रमता है (भावविवेक) आगम और मुक्ति का व्यपकरण करना है और इन गणना का प्रतिलाम नहीं कर सकता। यह अपवादक माध्यमिन् है जो मन्दा शून्यता का दान करने है आर अद्वय विज्ञानवाद की ओर जा शून्यवाद का चुनाव है उसका विराध करने है।

एक मुख्य प्रश्न यह है कि किम प्रकार परमार्थ विज्ञानवाद का सामजस्य ग्राह्यलोक के व्यावहारिक जन्मिन् १ हो सकता है। माना कि विज्ञान के बाहर कुछ नहीं है। तब बाह्य प्रत्यय के अभाव में हम विज्ञान की विविधता का निरूपण कैसे कर सकते हैं?

मुनि आह्व वसुधु का उत्तर उद्धृत करते हैं (त्रिगिता, वारिका १८)—‘अज्ञ वीज विज्ञान का अमोचक उम उम प्रकार से परिणाम होता है। इस विज्ञान में वह वह विरल्य उपग्र मान है। अपान् जिना तिमो बाह्य प्रत्यय के आगम-वीज के विविध परिणाम होने के कारण जो तन अष्ट विज्ञानों की अचाय सहायता में अनेक प्रकार के विरल्य उत्पन्न होते हैं।

जो वीज विज्ञान १ विविध गति जो वीज अभिप्रेत है जो जाने पण जयात् मय-मस्तन धमा ता उन्माद करने हैं। यह पण मूज विज्ञान में विद्यमान है। इन गतिनया या वीजा का ‘मव वीज कहते हैं—स्मानि व् चार प्रकार के पण का उत्पादन करने हैं (निगद, विपाद, पुण्यकार,

अधिपति-फल)। केवल विसंयोग-फल वर्जित है। यह बीजों से उत्पन्न नहीं होता। यह असंस्कृत है। यह फल बीजफल नहीं है। मार्ग की भावना से इस फल की प्राप्ति होती है। बीज ज्ञान का उत्पाद करने है; ज्ञान संयोजन का उपच्छेद करते हैं और इसीसे विसंयोग का सम्मुखीभाव होता है। किंतु बीज से सर्व विकल्प का अनंतर उत्पाद होता है।

हम बीजों को 'विज्ञान' से प्रज्ञप्त कर सकते हैं क्योंकि उनका स्वभाव विज्ञान में है। यह मूलविज्ञान से व्यतिरिक्त नहीं है। कारिका 'बीज' और विज्ञान' दोनों शब्दों का एक साथ प्रयोग इस कारण करती है कि कुछ बीज विज्ञान नहीं हैं (यथा, सांख्यों का प्रधान) और कुछ विज्ञान बीज नहीं हैं (प्रवृत्ति विज्ञान)।

अष्टम विज्ञान के बीज (जो विकल्पों के हेतु-प्रत्यय हैं) अन्य तीन प्रत्ययों की सहायता से उस-उस परिणाम (अन्यथा भाव) को प्राप्त होते हैं अर्थात् जन्म-वस्था से पाककाल को प्राप्त होते हैं। यह तीन प्रत्यय प्रवृत्ति-विज्ञान हैं। सब धर्म एक दूसरे के निमित्त होते हैं।

इस प्रकार आलय-विज्ञान से अनेक प्रकार के विकल्प उत्पन्न होते हैं।

आगे चलकर युआन च्वांग विज्ञानवाद की पुष्टि आलवन प्रत्ययवाद से करते हैं। इसका लक्षण इस प्रकार है:—वह सद्धर्म जिसपर चित्त-चैत आश्रित है और जो उन चित्त-चैत से ज्ञात है जो तत्सदृश उत्पन्न होते हैं।

वस्तुतः सर्व विज्ञान का इस प्रकार का आलवन होता है, क्योंकि किसी चित्त का उत्पाद बिना आश्रय के नहीं हो सकता, बिना उस अर्थ की उपलब्धि के नहीं हो सकता जो उसके अभ्यंतर है।

इसीसे मिलता-जुलता एक दूसरा प्रश्न यह है कि यद्यपि आभ्यंतर विज्ञान है तथापि बाह्य प्रत्ययों के अभाव में भावों की अव्युच्छिन्न-परंपरा का क्या विवेचन है? युआन च्वांग उत्तर में वनुवधु की कारिका १९ उद्धृत करते हैं:—

कर्मणोवासना ग्राहद्वय वासनायासह ॥

क्षीणे पूर्वविपाके अन्यद् विपाकं जनयन्ति तत् ॥

“पूर्व विपाक के क्षीण होनेपर कर्म की वासना ग्राहद्वय की वासना के साथ अन्य विपाक को उत्पन्न करती है।”

अर्थात् पूर्वजन्मोपचित कर्म के विपाक के क्षीण होनेपर कर्मवासना (कर्मबीज) और आत्म-ग्राह-धर्मग्राह की वासना (बीज) उपभुक्त विपाक से अन्य विपाक का उत्पाद करती है। यह विपाक आलय-विज्ञान है। (स्थिरमति का भाष्य, पृ० ३७)।

युआन च्वांग की व्याख्या इस प्रकार है:—निश्चय ही सर्व कर्म चेतना कर्म है। और कर्म उत्पन्न होने के अनंतर ही विनष्ट होता है। अतः हम नहीं मान सकते कि यह स्वतः फलोत्पादन का सामर्थ्य रखता है। किंतु यह मूल विज्ञान में फलोत्पादक बीज या शक्ति का आधान करता है। इन शक्तियों की वासना सजा है। वस्तुतः यह शक्तियाँ कर्मजनित वासना से उत्पन्न होती हैं।

मधुमतिद अभिनन्दन मय

इन सन्निधा ता एत अशुचिस्त सतान टाके परिपात काल पयन्त रहता है। तब अनिम
सन्नि फल जीनिव त्ति तरती है।

नाथ ताव युजान चांग यह दिनाते ह रि किम प्रवाग बीजा की जामता का पाय ग्राहक
आर ग्राह इन दा दिनाआ में हाता ह। भिप्या जामग्राह इन वाननाआ आर विपयाग के बीजा
- रिय सार स अधिक उत्तरदायी ह। इसमे जो बीज उत्पन्न हाने ह उनो कारण गत्वा में अपन
पाय का (मिप्या) विरोध होता ह। चित्त की इस गृह विरुपाता के कारण समान-वश अनतपा
ता प्ररतिता रहता ह। इसने लिय वाह्य प्रयया की रत्पना करने का कोई कारण नहा ह।
अथवा आभ्यामित एतु प्रत्यय जम मरण-प्ररन (या घम प्ररय) ता पयात्त निबन्धन ह। यह ग्राह्य
प्रयय पर ज्ञातिन नहीं ह। अत यह विधि माय है। एत ग्राह्य वमा की अशुचितालि प्रवृत्ति
मे निवृत्तिमानता का नामजस्य स्थापित कर युजान चांग निम्नमाय के बाद मे इसका नामजस्य
दियाते =। नादागम में म्या म्यान प स्वभावप्रय की देसात है।

जाता गया में विनातवाद के विनाय का एकनाम 'धमग्गण समय' है। तीन स्वभाव, तीन
ग्गण कहतात ह (बुत्तपत्ति, पृ० ५८७)। पाणिमव अभि में 'धमग्गण' गद मिलता है वहा नीव
गभाव स त्रिमुक्त वस्तु को 'धमल्लगण गगहीन' कहा है। (इसमे शब्दों में यह वस्तु 'तथता धमता ह)।

वमरयु न निम्नमान निर्देश तमय एक ग्रय रिया है। जो तिर्ती ता नपात्र में मूल समुत्त
ग्रय भिया था। इसका प्रमाण विदामारत्ती से हुआ ह। हम इस ग्रय का मध्ये अग्रय दे रहे
ह। यहा हम धमपाल आदि आचार्या का मत द रह ह।

स्वभाव नीत ह — पण्डितपि, परम्परा, परिनिपुण।

१ परिवर्तित स्वभाव

स्मिरमनि के अनुसार जिज जिस विवरूप मे हम जिम जिम वस्तु का पण्डितपि रत्त ह यह वह
वस्तु पण्डितपि स्वभाव है। विवरूप वस्तु अनत ह। यह जायातिम और ग्राह्य है यहातव कि
बुद्धयम भा विवरूप वस्तु है। जो वस्तु विवरूप ता विरय र उमकी सत्ता का अमान है अत
यह विद्यमान नहीं है। अत यह पण्डितपि स्वभाव है। नद के अनुसार अनन अभूत परिवर्तित
या अभत विवरूप है जो पण्डितपि करते है। उम उम विवरूप मे विविध विवरूप वस्तु परिवर्तित
हाने ह। अथान् सप्तधामनन तातु आदि आत्म घम के रूप में भिप्या गृहीत हाने ह। इहे
पण्डितपि स्वभाव कहते है, यह स्वभाव परमाथत नहीं है।

धमपाल के अनुसार 'विवरूप' वह विनात है जो पण्डितपि करता ह। यह पण्ड आर मपतम
विनात ह जो जामन् और धर्म में अभिनिविष्ट है। स्मिरमनि के अनुसार यह आठा साध्य विनात
जोर उनव चत ह। स्मिरमनि कहते है कि सब साध्य विनात पण्डितपि करत ह यथाकि उका
अभत पण्डितपि स्वभाव है। इसके विरय में धमपाल कहते ह कि यह जदयाय है कि सप्त साध्य
विनात पण्डितपि करते ह। यह गत्य है कि नधातुन मव विनात 'अभूत परिवर्तित' कहतात ह।
इनको यह सत्ता इमाग्ये है यथाकि साध्य विनात तत्त्व का सामान्यता नहीं करता। साम्य चित्त
ग्राह्य ग्राहक के रूप में अवभासित होता है, इससे यह परिणाम सदा नही निवृत्ता कि कुशल अथवा

अथवा अज्ञातचित्त में ग्राह होता है और यह आत्मधर्म की परिकल्पना में समर्थ है। वस्तुतः इस पक्ष में बोधिसत्व तथा यान द्वय के आर्यों को पृष्ठलब्ध ज्ञान (यह एक अनास्रव ज्ञान है) में ग्राह होगा क्योंकि यह ज्ञान ग्राह्य-ग्राहक के रूप में अवभासित होता है। तथागत के उत्तर ज्ञान में भी ग्राह होगा क्योंकि बुद्धभूमि-भूत्र में कहा है कि बुद्धज्ञान (आदर्श ज्ञान) काय, भूमि आदि विविध प्रति-विधों को अवभासित करता है।

इसमें संदेह नहीं कि यह कहा गया है कि आलय विज्ञान का आलंबन परिकल्प के बीज है। किंतु यह नहीं कहा गया है कि यह विज्ञान केवल इनका ग्रहण करता है।

मिद्धांत यह है कि केवल दो विज्ञान—पृष्ठ और सूक्ष्म—परिकल्पना करते हैं। कारिका में जो 'येन येन विकल्पेन' उक्त है उसका कारण यह है कि विकल्प विविध है। यह कौन वस्तु है जिनपर विकल्प का कारित्र होता है? संग्रह के अनुसार यह वस्तु परतंत्र है। यह निमित्तभाग है क्योंकि यह भाग विकल्पक का आलंबन प्रत्यय है। किंतु प्रश्न है कि क्या परिनिष्पन्न भी इस चित्त का विषय नहीं है? हमारा उत्तर है कि तत्त्व अथवा परिनिष्पन्न मिथ्याग्राह का आलंबन विषय नहीं है। हाँ, हम यह कह सकते हैं कि तत्त्व विकल्प्य वस्तु है किंतु तत्त्व पर विकल्प का कारित्र प्रत्यक्ष नहीं होता।

परिकल्पित स्वभाव विकल्प का, मिथ्याग्राह का, विषय है किंतु यह आलंबन-प्रत्यय नहीं है। इसका कारण यह है कि यह 'वस्तु सद्धर्म' नहीं है।

परिकल्पित स्वभाव क्या है? इसमें और परतंत्र में क्या भेद है?

१. स्थिरमति के अनुसार अनादिकालिक अभूत वासना वश सास्रव चित्त-चैत द्वयाकार में उत्पन्न होता है। ग्राहक-ग्राह्य रूप में उत्पन्न होता है। यह दर्शनभाग और निमित्तभाग है। मध्यांत का कहना है कि यह दो 'लक्षण' परिकल्पित है। यह कूर्मरोम के समान असद्धर्म है। किंतु इनका आश्रय अर्थात् स्वमवित्तिभाग प्रत्यय जनित है। यह स्वभाव असद् धर्म नहीं है। इसे परतंत्र कहते हैं क्योंकि यह अभूत-परिकल्प्य-प्रत्यय-जनित है।

यह कैसे प्रतीति हो कि यह दो भाग असद् धर्म है? आगम की शिक्षा है कि अभूत परिकल्प्य परतंत्र है और दो ग्राह परिकल्पित है।

२ धर्मगाल के अनुसार वासनावल से चित्त-चैत दो भागों में परिणत होते हैं। यह परिणत-भाग हेतु—प्रत्ययवग उत्पन्न होते हैं और स्वमवित्तिभाग के मदृक् परतंत्र है, किंतु विकल्प सद्धर्म, अभाव, तादात्म्य, भेद, भाव-अभाव, भेदाभेद, न भाव न अभाव, न अभेद न भेद इन मिथ्या संज्ञाओं का ग्रहण करता है। इन विविध आकारों में दो भाग परिकल्पित कहलाते हैं।

वस्तुतः आगम कहता है कि प्रमाण मात्र, द्वयमात्र (दो भाग) और इन दो भागों की विविधता परतंत्र है। आगम यह भी कहता है कि तथता को छोड़कर जेप चार धर्म परतंत्र में संगृहीत है।

यदि निमित्तभाग परतंत्र नहीं है तो वह दो भाग जो बुद्ध के अनास्रव पृष्ठलब्ध-ज्ञान है परि-

रहित होते। यदि एक यह मानने हैं कि यह दो भाग परित्पित है तो उत्तर अनाम्य तान की अप्ति विना एत निमित्तभा का जाग्रा जनाये होती है क्योंकि यदि एत निमित्तभा दूसरा गन्त तान तो यह आय-माय न पयापन न हाना।

यदि दो भाग परित्पित हैं तो यह आग्न प्रत्यय नहीं है तथापि परित्पित अमद् घम है। दो भाग यामिन नहीं पर मवने, राजो न उपाद नहीं कर मने। अन उत्तर राजा के दो भाग न हान।

यान निमित्त भाग में समुहोत है। अत यह अमद्घम है। अन बीज कंस हेतु-प्रत्यय हागे ?

यदि दो भाग, जो चित्त के अन्तर हैं आग बीजा से उत्पन्न होने हैं, परतत्र नहीं है तो तिस स्वभाव का जान परतत्र मानने हैं अथात् मयित्तिभाज जो इन दो भागों का आश्रय है परतत्र न हागा, क्योंकि कोई कारण नहीं है कि यह परतत्र हो अन दो भाग परतत्र नहीं है।

अन जो प्रत्ययजित्त हैं वह परतत्र है।

२-परतत्र स्वभाव

'परतत्र प्रत्यय से उद्भूत चित्त है। यह आग 'प्रतिपद्य ममुत्पन्न' में मित्रा-जुलनी है। जो हनु प्रत्यय से उत्पन्न होता है वह परतत्र है। एकमत से यह लक्षण केवल क्लिष्ट परतत्र का है। दाम्भ्य म अनाम्य परतत्र को 'विरुद्ध' नहीं कहते। एत दूसरा मत यह है कि मय चित्त चेत, चाह साम्य है या अनाम्य, विरुद्ध वह गए हैं।

३-परिनिष्पन्न स्वभाव

परिनिष्पन्न स्वभाव परतत्र की परतत्र स मदा रहितता है। यह अविकार स्वभाव है। यह ग्राह्य-ग्राह्य इन दो चित्तों में विनिर्मुक्त होता है। इस स्वभाव की मदा ग्राह्य प्राक्क भाव में न मल रहितता होती है। यह कल्पित स्वभाव की अत्यन्त सूयता है। अतएव यह परतत्र में न अय है, जार न अनय, दया अनियता अनित्य घमा से न अय है और न अनय।

पुन युजान च्वाग कहते हैं कि परिनिष्पन्न घमा न वस्तुमत्, अविपरीत, निष्ठागत और परि-पूण स्वभाव है। यह तयना में जर्षात् मत्व-अमय से पृथक् सूयता की अवस्था में वस्तुत्रा के स्वभाव में मिश्रित है। अन परिनिष्पन्न (=तयना) परतत्र में न अय है न अनय। यदि यह इनमें भिन्न होता तो तयना घमवानु (परतत्र) का वस्तुस्वभाव न होता। यदि यह इसमें अभिन्न होता तो तयना न निय हातो और न पूर्ण विगुद्ध। पुन यह कैसे माना जाय कि परिनिष्पन्न स्वभाव और परतत्र स्वभाव का न नाना है और न एकत्व ? इसी प्रकार अनित्य, सूय, अनाम घम तथा अनित्यता, सूयता, नैराग्य न अय है न अनय। यदि अनित्यता सम्भारो म अय हातो तो सम्भार अनित्य न होने, यदि अनय होने, तो अनित्यता उनका सामाज्य अभ्य न होती। वस्तुत घमना या तयता का घमों म ऐसा मय है क्योंकि परमाय और सवृत्ति अयो-यात्रित है।

अनय परिनिष्पन्न का प्रतिपेय, सामाज्य नहीं होता तयतक यथाभूत परतत्र तान नो नम नहीं जान मवन। अय तान से परतत्र का ग्रहण नहीं होता।

इन विचारों के अनुसार युआन च्वांग चित्त का इतिहास बताते हैं। निस्संदेह सदा से चित्त-चैत अपने विविध आकारों में (भागों में) अपने को स्वतः जानते हैं अर्थात् परतंत्र जो अपने को जानता है सदा से स्वविज्ञान का विषय है। किंतु चित्त-चैत सदा पुद्गल-धर्मग्राह से सहगत होने हैं, अतः वह प्रत्यय-जनित चित्तचैतों के मिथ्या स्वभाव को यथार्थ में नहीं जानते। माया-मरीचि-स्व विषय-प्रतिबिम्ब-प्रतिभास-प्रतिश्रुत्का-उदकचन्द्र-निर्मितवत् उनका अस्तित्व नहीं है और एक प्रकार से है भी। घनव्यूह में कहा है—“जबतक कोई तथता का दर्शन नहीं करता वह नहीं जानता कि धर्म और संस्कार मायादिवत् वस्तुसत् नहीं है यद्यपि वह है।”

अतः यह सिद्ध होता है कि स्वभावत्रय (लक्षणत्रय) का चित्त-चैत से व्यतिरेक नहीं है चित्त-चैत और उनके परिणाम (दर्शन और निमित्तभाग) का प्रत्ययों में उद्भव होता है और इसलिये मायाप्रतिबिम्बवत् वह नहीं है और एक प्रकार से मानो वह है। इस प्रकार वह मूढ़ पुरुषों की प्रवृत्ति करते हैं। यह सब परतन्त्र कहलाता है।

मूढ़ परतन्त्रों को मिथ्या ही आत्म-धर्म अवधारित करते हैं। खगुप्प के समान इस ‘स्वभाव’ का परमार्थतः अस्तित्व नहीं है। यह परिकल्पित है। किंतु वस्तुतः यह आत्म-धर्म जिन्हे एक मिथ्या संज्ञा परतंत्र पर ‘आरोपित’ करती है शून्य है। चित्त के परमार्थ स्वभाव को (विज्ञान और दो भाग) जो आत्म-धर्म की शून्यता से प्रकाशित होता है परिनिष्पन्न की संज्ञा दी जाती है। हम कहेंगे कि धर्मों का सद्-स्वभाव उनका विगुद्ध लक्षण या विज्ञान शक्ति है जो प्रत्येक प्रकार के साक्षात्कार से शून्य है। इस स्वभाव का विपरीत भाव सर्वगत धर्म (फेनोमनिज्म) है और धर्मों का स्थूल और मिथ्या आकार आत्म-धर्म का प्रतिमात्र है। यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि इस सब की समष्टि विगुद्ध विज्ञानायतन रहती है।

इसके अनंतर युआन च्वांग इस त्रिस्वभाववाद का प्रयोग आकाशादि असंस्कृत धर्म के संबंध में करते हैं। वह कहते हैं कि विज्ञान आकाशादि प्रभास के आकार में परिणत होता है, क्योंकि आकाश चित्त-निमित्त है, इसलिये यह परतंत्र में संगृहीत होता है। किंतु मूढ़ इस निमित्त को द्रव्यसत् कल्पित करते हैं। इस कल्पना में आकाश परिकल्पित है। अतः द्रव्य आकाश को तथता का एक अपर नाम अवधारित करने से आकाश परिनिष्पन्न है। इसी प्रकार युआन च्वांग सिद्ध करते हैं कि अन्य असंस्कृत तथा रूप-वेदना-संज्ञा-संस्कार विज्ञान यह पाँच संस्कृत धर्म-दृष्टि के अनुसार परिकल्पित, परतंत्र और तथता में संगृहीत हो सकते हैं।

एक अंतिम प्रश्न है कि वस्तु द्रव्यसत् है या असत्। परिकल्पित स्वभाव केवल प्रज्ञप्तिवत् है क्योंकि यह मिथ्या सच्चि से व्यवस्थित होता है। परतंत्र प्रज्ञप्ति और वस्तुसत् दोनों हैं। पिण्ड, समुदाय, (सचय, सामग्री) यथा घटादि, प्रज्ञप्ति है। चित्त-चैत-रूप प्रत्यय जनित है। अतः वह वस्तुसत् हैं। परिनिष्पन्न केवल द्रव्यसत् है क्योंकि यह प्रत्ययाधीन नहीं है।

किंतु यह तीन स्वभाव भिन्न नहीं हैं क्योंकि परिनिष्पन्न परतंत्र का द्रव्यसत् स्वभाव है और परिकल्पित का परतंत्र से व्यतिरेक नहीं है। किंतु यद्यपि यह एकदृष्टि से भिन्न नहीं है तथापि दूसरी दृष्टि से यह अभिन्न नहीं है क्योंकि मिथ्याग्रह, प्रत्ययोद्भव और द्रव्यसत्-स्वभाव भिन्न है।

यह विचार शंकर के वेदात्मत के अत्यंत समीप है। युआन च्वांग इस खतरे को समझते हैं। माध्यमिकों के प्रतिवाद करने पर वह इस प्रश्न का विचार करते हैं कि यदि तीन स्वभाव हैं तो

भगवत् का यह विचार होता है कि सत्र धर्म निस्वभाव हैं। हमारे धर्मों में यदि धर्म के तीन आधार हैं तो तब तो यह उपरोक्त क्या है कि यह धर्म जो निस्वभाव है। यह प्रश्न उठे महत्व का है। यह देना है कि युक्तान्तर का नाम नागार्जुन की धर्मता का त्याग कर वस्तुआ की विज्ञान-मता का व्यवहार करने है।

उत्तरा उत्तर यह है कि इन तीन स्वभावों में प्रत्येक अपने आधार में निस्वभाव है। प्रत्येक स्वभाव की विविध निस्वभावता है। इस अभिप्राय में भगवत् ने सत्र धर्मों की निस्वभावता का दावा का है।

परिनिर्णयित निस्वभाव है क्योंकि इसका यही अर्थ है (लक्षण)। परन्तु की निस्वभावता स्मर्य है क्योंकि इसका स्वभाव नहीं है। परिनिर्णयित की निस्वभावता इसमें है क्योंकि यह परिनिर्णयित जन्म प्रम में धर्म है। परिनिर्णयित धर्मपरमार्थ है। यह भवतत्त्वता है। यह विज्ञप्तिमानता है।

यह तीन निस्वभावता प्रमाण अर्थानि स्वभावता, उत्पत्तिनि स्वभावता, परमाथ निस्वभावता है।

धर्मता की गनीना के समान विज्ञानोदधि के तट पर उठना है। यदि बुद्ध ने कहा है कि सत्र धर्म निस्वभाव है तो इसका अर्थ नहीं है कि उनमें स्वभाव का परमाथन जन्मा है। यह बुद्ध-वात नागार्जुनता है। परन्तु जो परिनिर्णयित अमत् नहीं है। किन्तु मूढपुरुष विषयमयता उनमें आत्म-धर्म का अस्वभाव करने है। वह विचारी मन में उनका द्रव्यमत् आत्म धर्म के रूप में ग्रहण करने है। यह परिनिर्णयित स्वभाव है। इन ग्राह्य की व्यावृत्ति के लिये भगवत् सामान्यतः कहते हैं कि जा सत् है (ज्ञान-धर्मिता स्वभाव) और जो जन्म है (प्रथम स्वभाव) दोनों निस्वभाव है। यदि परिनिर्णयित स्वभाव निस्वभाव है तो परन्तु ऐसा नहीं है। परन्तु उत्पत्ति निस्वभाव है। इसका अर्थ यह है कि मायावत यह धर्म-प्रत्यय-ज्ञान उत्पन्न होता है और यह परन्तु है। यह स्वयंस्वभाव नहीं है जन्मा विज्ञानमयता ग्राह्य होता है। अब हम एक प्रकार में यह सबने है कि यह निस्वभाव है, किन्तु वस्तुतः यह सम्भव है।

परिनिर्णयित का विषय रूप निश्चय करने है। हमें भी हम उपचार में इस धर्म में निस्वभाव यह सत्य है कि इसका स्वभाव परिनिर्णयित आत्मधर्म में परमाथत धर्म है। वस्तुतः स्वभाव का हममें अभाव नहीं है। यथा यद्यपि भगवत् सत्र रूपों का आनन्द धर्मता है और उत्पत्तिप्रतिभा धर्मता है तथापि सत्र की निस्वभावता का प्रकट करना है, उनी प्रमाण प्रमाण ग्राह्यता में, जन्म-धर्म की निस्वभावता में, प्रकट होता है और निस्वभाव कहना सक्ता है। किन्तु यह धर्म परमाथ नहीं है। इन धर्मों का ग्राह्यता का वचन नीचाय नहीं है। निश्चयप्रमाणता परमाथ है।

उत्कट विद्वान-सफल मंत्री

राजेंद्रप्रसाद

डा० संपूर्णानंद जी भारत के उन सपूतों में हैं जिन्होंने उसकी सेवा केवल राजनीतिक क्षेत्र में ही नहीं की है पर उसके साहित्यिक उत्थान में भी कम काम नहीं किया है। आप गांधी जी के असहयोग आंदोलन में जोरो से शरीक हुए पर आपने ऐसा करते समय अपनी पुस्तकों को अलमारियों में बंद नहीं कर दिया और असहयोग आंदोलन में सक्रिय भाग लेते हुए कई ग्रंथ देश को और विशेषकर हिंदी-संसार को भेंट किए। इनमें कई तो अपने विषय के हिंदी में प्रायः प्रथम ही ग्रंथ थे और सभी एक जगह रखते हैं, जो प्रामाणिक ग्रंथों की ही मिल सकती हैं। जब-जब जरूरत पड़ी आपने जेल यात्रा की और समय आने पर मंत्रीपद को योग्यतापूर्वक सुगोभित कर रहे हैं। आप उन लोगों में हैं जिन्होंने भारतवर्ष में एक नए युग के निर्माण में भाग लिया है, स्वराज्य प्राप्ति में सहायक हुए हैं और स्वतंत्र भारत की नैया चतुरतापूर्वक खेकर भँवरों से सुरक्षित रखने के प्रयत्न में व्यस्त हैं। आप जैसे उत्कट विद्वान हैं वैसे ही सफल मंत्री और शासक भी हैं। भारत को ऐसे सपूतों की जरूरत है और ईश्वर उनको बहुत दिनों तक उसकी सेवा करने का अवसर दे, यही मेरी प्रार्थना है।

दर्शन-ज्ञान के संग्रही

भगवान् दास

मन निश्चयता नहीं, क्योंकि वादक्य के कारण स्मृतिगतित मंद हो गई है, पर प्राय १९००-०१ के आसपास श्री मणूनाद जी ने ज्ञान-पट्टिदान आरम्भ हुई। जय गंगाजीन त्रिटिंग गवर्नमेंट ने मयाग्रहिया की घर-पक्व आरम्भ की, तब आपने जे ४ के ग्राहक 'हवन' (म्यात मेर ही परामग ने जा मने वाली के मेट्टर जेल के भीतर में 'तिब्बट्' द्वारा इनमें कहला भेजा था) मयाग्रहिया का 'व्यून' ममूहन बहुत फुलना ने किया और म्यानीय अधिकाधिका को चक्कर में डालने रह। स्थानीय हरिश्चन्द्र स्कूल में (जो अब बालेज हो गया है) आप अध्यापक रहे, बीकानेर आदि रियासतों में भी काम किया फिर नागी विद्यापीठ में अध्यापक रहे, म्यान् अज भी वहाँ के अवकाश-प्राप्त अध्यापक की सूची में आपका नाम पड़ा है, और उस मस्या की निरीक्षण समा और प्रबंध कारिणी समिति के प्रमुख सदस्य हैं। यद्यपि विद्यार्थी अवस्था में आपने सायन अथवा पादचाय नवीन विज्ञान का विषय पढ़ा, पर उधर बीस वर्षों में, विवेक का बालावास में जय-जय आपका दीक्षाकालीन निवास हुआ, उन दिनों में, ममूहन भापा के और दशनादि प्रया के ज्ञान का बहुत अच्छा संग्रह किया। एकबार इन्होंने मुझसे कहा कि गानज गानमूत्रा का उद्धारी बार बारगवान में पढ़ गया। बदायूँ के बाहर, सब प्रकार की सुविधाओं में रहकर, और पुस्तक का ध्यमनी हाकर भी, मैं इतनी बार उन मूत्रा का उद्धरणी नहीं कर सका हूँ, यद्यपि मूत्र और व्यासभाष्य का गदानुक्रमणक काप बनाया और छापाया जिस के त्रिषे अवस्य ही बहुत बार उनके पत्रों को उद्ध-मुद्ध करना पड़ा। मणूनाद जी ने बहुत से ग्रन्थ, छोटे भी, मोटे भी, बहुत विषयके, ऐतिहासिक, वैदिक ग्रन्थ, गणेश दिवदना विषयक, समाज शास्त्र विषयक, दार्शनिक, आदि लिखे हैं, जिनके त्रिषे आपने 'मयाग्रहिया पारितोषिक' मिला है। पर, जय स आप मयुक्त प्रात में शिक्षामंत्री हुए हैं तब से मुझे जा आशा इनमें भी वह अनेक पूरी नहीं हुई हैं, अथवा शिक्षा के प्रकार में नितान आवश्यक सुधार की। इस विषय पर मैं कईबार अंग्रेजी हिंदी दैनिकों में लिख चुका हूँ, और यदि मैं भूलता नहीं हूँ तो इनका भा निगा रन लिया है। उद्देश्य मेरा यह है कि प्रत्येक विद्यार्थी के महाज्ञात स्वभाव, स्व धर्म के अनुकूल (जिसका निष्पन्न निश्चय विवेकनो द्वारा किया जाना चाहिए) जीविका के उपार्जन का उपयोगी शिक्षा देना चाहिए। अज ब्रिटेन, अमेरिका, विवेककर रशिया और जापान में, इस और ध्यान दिया जाता है। ब्रिटेन में प्रत्येक विद्यापीठ तथा बड़ी पाठशाला में 'कैंटिन्स-मास्टर' नियुक्त हैं, जो 'माइकालाजी' अध्यात्म विद्या, मनो-विज्ञान के विस्तार हैं और जिनका कार्य यही है कि प्रत्येक विद्यार्थी की चित्त-वृत्तियों की विविध प्रकार से परीक्षा करने निष्पन्न कर दें कि इसको इस प्रकार के व्यवसाय के त्रिषे प्राकृतिक अभिरुचि और योग्यता, और उमीचे लिये सुमग्न करनेवाला शिक्षा इसका दी जाय। जिस दिन नागी विद्यापीठ का उद्घाटन, माघ मसत् १९०७ में महामा गांधीजी ने किया, उस दिन भी मैंने अपने भाषण में एकत्र महान जनसमूह का ध्यान इस ओर दिगाया था और प्रसिद्ध दोहा पढ़ा था—“क्या बहुत पुरुष की, कामे दो मदिर, एक जीव की जीविका, एक जीव उद्धार”—जब भी आता करता है कि मणूनाद जी इस ओर ध्यान देंगे।

नवीन से नवीन-प्राचीन से प्राचीन

नरेंद्रदेव

श्री सपूर्णानंद जी से मेरा प्रथम परिचय काशी में हुआ जब मैं विद्यापीठ में अध्यापन का कार्य करता था। यह सन् १९२१ की बात है। उस समय सपूर्णानंद जी ज्ञानमंडल के प्रकाशन विभाग में काम करते थे। इसके पूर्व वह डेली कालेज इंदौर में थे और मैं फैजाबाद में वकालत करता था। असहयोग आंदोलन के कारण हम लोगो ने अपना अपना काम छोड़ दिया था। श्री जवाहर लाल नेहरू के कहने पर मैंने अपनी सेवाएँ काशी विद्यापीठ को अर्पित की। सपूर्णानंद जी काशी के ही रहनेवाले हैं और स्वर्गीय श्री शिवप्रसाद जी गुप्त के कहने पर वह ज्ञानमंडल में सम्मिलित हो गए। गुप्त जी हिंदी के अनन्य भक्त थे और उन्होंने हिंदी में पुस्तकें प्रकाशित करने की एक विस्तृत योजना तैयार की थी। इसीमें सहयोग देने के लिये उन्होंने सपूर्णानंद जी को आमंत्रित किया। सपूर्णानंद जी पठन-पाठन का बहुत पहले से शौक था। उस समय भी उनकी दो-एक पुस्तकें प्रकाशित हो चुकी थी। हम लोगो की प्रेरणा मुख्यतः राजनीतिक थी किंतु विद्या-व्यसनी होने के कारण हम दोनों की इच्छा यह थी कि राजनीतिक कार्य करते हुए कोई ऐसा काम भी करे जिससे पढ़ना-लिखना छूट न जाय। यो तो मुझे अपना कार्य-क्षेत्र फैजाबाद को ही चुनना चाहिए था पर वहाँ इस प्रकार की कोई सुविधा न थी। इस कारण जब जवाहरलालजी ने काशी विद्यापीठ जाने को कहा और मेरे मित्र श्री शिवप्रसाद जी ने निमंत्रण भेजा तो मुझे अपना निर्णय करने में अधिक समय नहीं लगा। मेरा आकर्षण राजनीति और पढ़ने-लिखने की ओर विद्यार्थी-काल से ही रहा है। सपूर्णानंद जी अध्यापक और लेखक दोनों थे। उन्होंने प्रकाशन के काम में सहयोग देना तुरंत स्वीकार कर लिया। ज्ञानमंडल के काम के साथ साथ वह राजनीति के काम में भी काफी समय देते थे। वह स्थानीय कांग्रेस कमेटी के पदाधिकारी और एक प्रभावशील व्यक्ति थे। काशी के लिये मैं नया था। मेरा बहुत थोड़े लोगो से परिचय था। विद्यापीठ में रहनेवाले सभी अध्यापको से बहुत जल्द घनिष्ठता हो गई क्योंकि मैं भी उनके साथ रहता था किंतु वह सब मेरी ही तरह काशी के न थे। कांग्रेस के कार्य में हम सब योग देते थे किंतु कमेटियों में नहीं रहते थे। विद्यापीठ के हित में भी हमने यही उचित समझा कि कमेटियों से अलग रहे। कमेटियों में रहने से इसका भय था कि हम लोग भी कहीं किसी दलबदी में न पड़ जायँ और यदि ऐसा होता तो उससे विद्यापीठ को क्षति पहुँचती। विद्यापीठ को सब की सहायता अपेक्षित थी। स्थानीय कांग्रेस कमेटी से सबध

सपूणानंद धर्मिनंदन ग्रंथ

न रखने का कारण मेरा सपूणानंद जी से परिचय बहुत मामूली था। मिलने-जुलने के अवसर बहुत कम मिलते थे। किंतु जब वह विद्यापीठ के अध्यापक हो गए तब परिचय धीरे धीरे बढ़ने लगा। किंतु तबपर भी धनिष्ठता न हो पाई। विद्यापीठ के काम के घटा में हम लोग अपने-अपने काम में लग रहने थे। अध्यापन का अनिश्चित विद्यापीठ के जीवन में भाग लेने का उनकी कम अवसर मिलता था। अतः यही कारण रहा है। किंतु मगर ऐसा विचार है कि इससे भी कुछ गंभीर कारण है जिससे हम लोग कम दिन दिनान्वर ज्यादा परिचय न हो पाया। मैं स्वभाव से सकाच हूँ। जिनके साथ रहना होना है उनसे बहुत जल्द धनिष्ठता हो जाती है अथवा जो मुझसे परिचय बढ़ाना चाहते हैं उनसे भी अच्छा परिचय बहुत जल्द हो जाता है। यह मित्रता अनायास या समागम हो जाती है किंतु इसके लिये मैं प्रयत्नशील नहीं होता। इसमें कोई अहम-यता का भाव नहीं है, यह स्वभाव का सकाच मात्र है।

मगर ऐसा अनुमान है कि सपूणानंदजी का भी बहुत कुछ यही हाल है। उनकी मित्र-मंडली छोटी है किंतु उनके साथ उनकी धनिष्ठता बहुत है। उस मंडली के बाहर वह अधिकतर शिष्टाचार ही बलवत् है। बदाचिंत वह मेरी अपेक्षा अधिक सकोच है। और जो कारण रहा हो हम लोग का यह सकाच बहुत दिनान्वर बना रहा। जब सन् १९३८ में सोमलिस्ट पार्टी की स्थापना हुई और उसके बाद कुछ दिनों के लिये केंद्रीय कार्यालय बनारस आया तब हम लोग भी धनिष्ठता बढ़ी।

श्री सपूणानंद जी विद्याध्ययनी हैं। कई शास्त्र के विद्वान हैं। लिपि भी तेज है। बाल्ये ही तेज है। कमठिया में बैठे हुए भी अभी अभी लेख लिख डालते हैं। मेरे लिये तो यह काम मजबूत असंभव है। फिर उनकी बढ़ रही रचनाएँ प्रकाशित हो चुकी हैं और आज भी यह काम बंद नहीं हुआ है। मजबूत में सब से अधिक विभाग उन्हीं के मुख है पर उनका काम अभी पिछड़ता नहीं और साथ साथ वह अपना पढ़ना लिखना भी जारी रखते हैं। हिंदी भाषा पर उनका अच्छा अधिकार है। चिद्विलाम इसका उत्कृष्ट प्रमाण है। आर्यों के आदिम निवास-स्थान पर उनका जो ग्रंथ निकला है वह उनके चिंतन और विद्वत्ता का परिचायक है। हमारी पीढ़ी के जो लोग राजनीतिज्ञ क्षेत्र में हैं उनमें वह सब से अधिक विद्वान् हैं। इतिहास, दार्शनिक, राजशास्त्र, विज्ञान, ज्योतिष समाजशास्त्र और साहित्य का अच्छा अध्ययन है। लोग जो यह जानकर आश्चर्य होगा कि उनकी चित्र-कला में भी अभिरुचि है। चित्रों का महत्त्व करने का बड़ा शौक है। वह पत्रकार भी रह चुके हैं। पान मटर में कुछ दिनान्वर अंग्रेजी का एक पत्र निकलता था। उसका सपूणानंद जी संपादन करत थे। कुछ दिनों तक काशी में समाजवादी दल की ओर से हिंदी का एक मासिक सन् १९०५ में निकला था। उसका भी संपादन वही करते थे।

उनके विचारों के सच में निश्चित रूप में कुछ कहना कठिन है। वह आधुनिक भी हैं, प्राचीन भी हैं। एक दिक् देख तो मालूम होगा कि वह नवीन से नवीन हैं। दूसरी ओर उनके आचार-विचार-पत्र प्राचीनता को गहरी छाप है। यह छाप अभी इतनी गहरी होती है कि उसका आधुनिक विचार-धारा से तीव्र विरोध पाया जाता है। यह ठीक है कि अतीत के गम से वर्तमान का जन्म होता है। पुनः अतीत और वर्तमान का नैरंतर्य है। यह हम नहीं कह सकते कि यही अतीत का अन्त होता है, यहाँ से वर्तमान का आरम्भ होता है। इसलिये असामयिक का होना स्वा

भाविक है विशेषकर उन लोगों के लिये जिनकी आरंभिक शिक्षा-दीक्षा पुराने युग में हुई हो। किंतु संपूर्णानंद जी में प्राचीन अनुष्ठान और पद्धति के प्रति आकर्षण बहुत ज्यादा है। जब किसी व्यक्ति के विचार बदलने लगते हैं तो पहला प्रहार पुरानी रीति और पद्धति पर होता है। किंतु संपूर्णानंद जी यथासंभव पुरानी पद्धति की रक्षा करते हुए नए विचार स्वीकार करते हैं। कदाचित् इसका यह कारण है कि वह बाल्यावस्था से ही ऐसी परिस्थितियों में रहे हैं जिनमें रस्म-रिवाज और अनुष्ठानों का प्राधान्य रहा है। जिस कुल में किसी संप्रदाय विशेष की पद्धति प्रचलित है उसके सदस्यों पर इस प्रकार का प्रभाव विशेष रूप से पड़ता है। संपूर्णानंद जी से जब किसी विषय पर बातचीत कीजिए तो वह प्रायः आधुनिक दीख पड़ते हैं किंतु जब उनकी पूजा-पद्धति और अनुष्ठानों के प्रति अगाध प्रेम की ओर ध्यान दीजिए तो कुछ विचित्र-सा मालूम पड़ता है।

विचारों में मतभेद होते हुए भी उनका सामाजिक संबन्ध अपने पुराने साथियों के साथ आज भी वैसा ही है। यह उनके वडप्पन का सूचक है। आज भी जब कभी जयप्रकाश जी आदि समाजवादी नेता लखनऊ आते हैं तो वह उनको अपने घरपर भोजन के लिये निमंत्रित अवश्य करते हैं। उन्होंने सार्वजनिक रूप से यह स्वीकार भी किया है कि समाजवादियों की सी मित्र-मंडली उन्हें कभी नहीं मिली। मेरे ऊपर उनकी विशेष कृपा रहती है। शिक्षा-संबंधी कई कमेटियों का अध्यक्ष बनाकर उन्होंने मुझे प्रचलित शिक्षा-पद्धतियों में सुधार का प्रस्ताव करने का अवसर दिया है।

वह आदर्शवादी है। उनमें नैतिकता, दृढ़ता और स्वाभिमान है। उनमें कार्य करने की अद्भुत क्षमता है। गरीर-संपत्ति भी अच्छी है। उनको गठिए का रोग अवश्य लग गया है जो उन्हें कभी-कभी परेशान करता है। मैंने कभी पढ़ा था कि बड़े आदमियों को यह रोग होता है। बड़े आदमी से आगत धनी व्यक्ति से नहीं है। वास्तव में समाज में उनका ऊँचा दर्जा है। किंतु आजकल की राजनीति के वह योग्य नहीं हैं। मैं तो इसे गुण ही समझता हूँ। उन्होंने अपने लिये कभी किसी से वोट नहीं माँगा। वह भाषण और लेख द्वारा विचारों का प्रसार कर सकते हैं किंतु किसी दल विशेष का संगठन नहीं कर सकते। यह कला उन्होंने नहीं सीखी। गायद सीख भी नहीं सकते। उनके पीछे चलनेवाले बहुत थोड़े ही लोग होंगे। अपनी योग्यता के कारण ही वह सचिव-पद को सुशोभित करते हैं। यदि वह सचिव न भी रहे तब भी अपनी विद्वत्ता के कारण उनका आदर होगा। उनको यह विश्वास है कि चाहे राजनीति में रहे या न रहे साहित्य की तो सेवा वह कर ही सकेंगे। जिसने केवल सरस्वती की उपासना की है उसको धन और शक्ति की अपेक्षा मान अधिक चाहिए। किंतु जो समाज का स्वरूप बदलना चाहता है उसको राज्य-शक्ति अवश्य चाहिए। संपूर्णानंद जी राजनीतिक और साहित्यिक दोनों हैं। इसलिये उनको दो प्रकार की एपणाएँ हैं। राजशक्ति की एपणा का संतर्पण वह सरस्वती के प्रताप से ही कर सकते हैं अन्यथा उसके लिये बहुत कम अवसर हैं। दूसरी एपणा का संतर्पण उनके लिये बहुत सुलभ है।

उन्होंने अपने जीवन के ६० वर्ष पूरे कर लिये हैं। इस शुभ अवसरपर उनके सभी मित्र उनको बधाई देने हैं और यह शुभ कामना करते हैं कि वह चिरायु हो और सदा समाज-सेवा में रत रहे।

कठोर आवरण में कोमल हृदय

कैलासनाथ काटजू

सा संपूर्णानंद जी की एकमठरी वपगाँठ ने इस युग अवसरपर उनका प्रेमपूर्ण अभिनंदन करना मैं अपना गौरवपूर्ण अधिकार समझता हूँ। उनमें मेरा निम्न परिचय सन् १९३७ में हुआ। उस वर्ष कांग्रेस का अमेरिकावृत्त एक राष्ट्रीय गायकताई होने के कारण मने उन्हें नम आर आदर के साथ दूर से ही देखा था। हम सभी लोग उन्हें स्वतंत्रता-संग्राम का एक वीर सेनानी मानते थे। परन्तु ऐसा प्रतीत होता था कि बागा के अपने अत्यंत निवृत्त के परिचितों के अतिरिक्त अन्य किसी ने सायं व घनिष्ठ परिचय करना नहीं चाहत थे। यही नहीं, हममें न वयस थी। और फिर, उनका और मेरा सम्बन्ध अत्यंत-अल्प रह चुका था। अस्वास्थ्य होने के कारण व अपने मित्राभििया के लिये नियम निर्धारित करने तथा आने विषय का इस रूप में प्रतिपादन करने के अभ्यस्त वे जिसमें तब के लिये स्थान नहीं था। युक्तप्राप्त के एक कांग्रेसी नेता के रूप में सभी लोग उनका आदर तथा उनके आदेश का पालन करते थे। उधर मैं कच्छहरियाँ में काम करने का अभ्यासी ठहरा, जहाँ कोई भी बात स्वयंनिर्दिष्ट नहीं मानी जाती, जहाँ प्रत्येक बात की छानबीन करी शरीरकी ने की जाती है और जहाँ अंग्रेजी की इस कड़ावत की मर्यादा प्रायः प्रमाणित होता है कि 'सभी कमबदार वस्तु' माना नहीं जाती' जिसके कारण वेबस् कमबदार और नरारी भाग के व्यापारियों का निराशा हो जाता पड़ता है। कच्छहरियाँ और कुछ नहीं तो कम से कम विनय की गिना देती है और कुतर्क और विरोध दोनों को सहन करने का अभ्यास करती है। बहने ह कि बरील को तब और बादविवाद में रस जाता है। जो कुछ हो, परन्तु इतना अवश्य है कि वह एक अच्छा आत्मा होता है, या उस ऐसा आत्मा चाहिए, अपनी वृत्तियों के मुष्कार से उसकी कोई क्षति नहीं होती, न उसका आत्ममान ही कम होता है।

युक्तप्राप्त के प्रथम कांग्रेसी मंत्रिमंडल में हम और संपूर्णानंद जी एक साथ पड़ गए थे। और सभी मुझे विस्मित हुआ कि वे कठोर ग्राह्य आवरण के भीतर अपना बितना कोमल और गुद हृदय यत्नपूर्वक साजगानी से छिपाए रहते थे। उनकी बौद्धिक प्रतिभा, मानसिक दृढ़ता तथा तात्त्विकता का परिचय भी मुझे उन्हीं समय मिला। जैसा मने अत्यंत कहा है, युक्तप्राप्त का १९३७-३९ का छोटा सा मंत्रिमंडल मजबूत एक भाइया के दूर की तरह काम करना था (उसमें एक वहिन भी थी) और हम लोगों में जैसी आत्मीयता, गहरा स्नेह तथा सावजनिक हित के लिये एक दूसरे काम करने की भावना या वैसा मने आजतक अत्यंत नहीं देखा। उस दूर में संपूर्णानंद जी का स्थान सब में प्रमुख था। हम लोगों ने प्राप्त की गिना का संपूर्ण भाग उनके ऊपर छोड़ दिया था और हम सब को पूरा पूरा निस्वाम था कि वे इस उत्तरदायित्व का भली-भाँति निर्वाह करेंगे और अपने कार्यों के भारतव्यापी प्रकाश द्वारा युक्तप्राप्त की सरकार तथा जनता के शौरव

और कीर्ति बढ़ाएंगे। आरम्भ से ही ऐसा विदित होता था कि प्रात की शिक्षा के भावी रूप का पूरा-पूरा चित्र उनके मन में था, और यद्यपि उस समय से आज तक बीच में सात वर्षों का व्यवधान पड़ा तथापि अटल निश्चय और पूरे बल के साथ अपनी योजनाओं को कार्यान्वित करने में तत्पर रहे हैं। मैं स्वयं कोई शिक्षाशास्त्री नहीं हूँ, परंतु विवेकज्ञ न होनेपर भी इतना समझ सकता हूँ कि उन्होंने कैसे अद्भुत कार्य किए हैं और दृढ़तापूर्वक कैसा भव्य निर्माण कर रहे हैं।

मेरा और उनका परिचय यही समाप्त नहीं होता। जीवन में मेरा प्रथम वास्तविक अवकाश नवंबर १९४० का व्यक्तिगत सत्याग्रह आंदोलन आरम्भ होने के थोड़े ही समय बाद फतहगढ़ जेल में आरंभ हुआ। किसी कारणवश तत्कालीन सरकार ने युक्तप्रांत के मंत्रियों को पृथक् रखने का निश्चय किया और कुछ ही दिनों के भीतर हम लोगो में से तीन—संपूर्णानंद जी, हाफिज मुहम्मद इब्राहीम और मैं—उस प्राचीन तथा पुराने ढंग के बने हुए जेल के एक छोटे से बैरक में डाल दिए गए। अब हमारा दल पूरा होने में केवल हमारे प्रिय मित्र रफी अहमद किदवाई की कमी थी जिनकी हम कई सप्ताह तक प्रतीक्षा करते रहे; परंतु वे नहीं आए और उनके स्थानपर बहुत समय के बाद एटा अदालत के मेरे एक प्रिय मित्र बाबूराम चर्मा आए। यह मेरा दुर्भाग्य था कि मैं केवल तीन मास से कुछ ही अधिक फतहगढ़ में रहने पाया; बहुत बीमार हो जाने के कारण मैं इलाहाबाद भेज दिया गया। किंतु जब कभी मैं इन तीन महीनों की मुधि करता हूँ तब ऐसा अनुभव होता है कि यह मेरे जीवन का सब से अधिक सार्थक और महत्वपूर्ण समय था। उसके पहले मैं ससार को केवल कचहरी की खिडकियों से ही देखा करता था, और मेरा अधिकांश ज्ञानसंग्रह कानून के ग्रंथों में से ही हुआ था। कानून की पुस्तकों में आध्यात्मिक विषय की चर्चा नहीं रहती। परंतु फतहगढ़ में, संपूर्णानंद जी के प्रेम तथा प्रेरणापूर्ण मार्गप्रदर्शन से मेरे लिये अध्यात्म-लोक का भी द्वार खुल गया। मैंने कुछ हिंदी साहित्य का अध्ययन किया, अनेक धार्मिक ग्रंथ पढ़े और संपूर्णानंद जी के साथ मेरे जो वादविवाद हुए उनका मेरे हृदयपर स्थायी प्रभाव पड़ा। उस समय मैंने निकट से उनकी विद्वत्ता, जीवन के प्रति उनका दार्शनिक दृष्टिकोण और सद से बढ़कर उनके जीवन की पवित्रता देखी। जैसा मैं कह चुका हूँ, मैं तो वहाँ से चला आया परंतु गुरु की छाप अमिट हो गई। उन्होंने निश्चित रूप से मेरी दृष्टि दूसरी दिशा में फेर दी। उसके बाद फिर हमलोग अलग हो गए। सन् '४२ के आंदोलन में उनके साथ रहने की बहुत इच्छा थी, परंतु वह संभव नहीं हुआ। वे बनारस जेल में थे और मैं प्रयाग के निकट नैनी जेल में था। सन् '४६ में जब युक्तप्रांत का नया मंत्रिमंडल बना तब फिर हमारा निकट का साथ हुआ। पर न जाने क्यों, इसवार कुछ अभाव सा अनुभव होता था। वह पुराना आकर्षण लुप्त हो गया था, और यद्यपि इसमें कुछ भी सदेह नहीं कि हमलोग खूब मिलजुल कर मुचारु रूप से कार्य कर रहे थे, पर न जाने कौन-सी वस्तु खो सी गई थी। मेरा स्वास्थ्य भी अच्छा नहीं था और मैं कई प्रकार की योजनाएँ बनाने में संलग्न था, जो संपूर्णानंद जी के मन में उनकी नहीं जमती थी। मैं तीन मास के लिये अमेरिका गया और दो वर्ष से कुछ अधिक समय से युक्तप्रांत से विलकुल बाहर हा रहा हूँ। पर उनके साथ जुड़ी हुई मेरी मित्रता शेष जीवन भर बनी रहेगी। हममें से जो लोग उनकी वास्तविक योग्यता, उनके विशुद्ध चरित्र और सर्वोपरि उनके हृदय को स्वाभाविक कोमलता को जानते हैं वे सदा उन्हें अपने हृदय में रखेंगे और मुझे तो फतहगढ़ के वे तीन महीने कभी न भूलेंगे। उस समय उन्होंने मेरे लिये जो कुछ किया उससे मैं उनसे कभी उच्छ्रान्त नहीं हो सकता केवल इस जीवन में नहीं, बल्कि जन्मांतरमें भी।

श्री संपूर्णानंद जी—कुछ सस्मरण

श्रीप्रकाश

श्री संपूर्णानंद जी मे मेरी पहली मुलाकात मन् १९२० में हुई थी। श्री शिवप्रसाद गुप्त जी का परिचय पत्र जेष्ठ के मुख मे मिलने आया थे। उस समय वे तीरठोर ग्यामन में अध्यापन थे। महात्मा गांधी जी के आयोजन की ध्वनि उनके पास पहुँच चुकी थी। देश के राजनीतिक गगन में नए सूर्य का उदय हो रहा था। सब के हृदय में नई आगाएँ बोलो कर रही थी। कोई आश्चर्य नहीं कि संपूर्णानंद जी का भी विचार हुआ कि अवसर चला जाय। उस नए प्रवाह में अपने का भी बहा दिया जाय, आकर्षित और आकाशित घटनाओं में कुछ भाग लिया जाय। पर साहसी स साहसी गृहस्थ को भी जिसे नानाप्रकार की बौद्धिक और सामाजिक बिताएँ अनिवार्य रूप से घेरे रहती ह, कुछ खडे होने का स्थान तो ग्राजना ही पडता है। संपूर्णानंद जी अवश्य ही उन पुरख बिपों में ह जा सामाजिक आवश्यकताओं पर अधिक ध्यान नहीं देन और जब कुछ निश्चय कर लेते ह, तब उधर अनुसार जिना आगामीछा देखे काय कर ही टालते हैं। आगे की सम्भावनाओं मे भयभीत नहीं होने। तथापि उस समय के श्री शिवप्रसाद जी से मिले थे। बागी में चानमडल नाम की सम्था शिवप्रसाद जी ने स्थापित की थी। संपूर्णानंद जी ने बीकानेर मे चले आने का निश्चय ता पर ही लिया था, पर साथ ही उनका यह विचार था कि यदि ज्ञानमंडू के काय में बागी के सावजनिक जीवन में भाग लेने हुए, सहयोग दे सकें तो देना चाहिए। इस सत्या का घटन शिवप्रसाद जी ने मुझे सिद्ध कर रखा था। इसी कारण उहाने संपूर्णानंद जी से मुझमे मिल लेने का कहा।

जेष्ठ में बहुत दिन पीछे संपूर्णानंद जी ने मुझमे कहा था कि खाने का ताँ मुझे अवश्य शौर है, पर कपडे का नहीं। जेलम के स्वय कई प्रकार का खाना बनाया करते थे जोस बडे प्रेम स भोजन करते थे। पर ममी मित्रा ने देखा भी हागा कि वे अपने कस्त्रो के मवध में बडे ही साफ-वाह रहते हैं। कुछ ही पहन कर निकल पडते ह। यमिया में तो घर पर वे प्राय नगे बदन हो रहत ह। इस मवध में वे वाता की सामाजिक परपरा के हा अनुयायी ह। पर जत्र पहली बार वे मुझमे मिलने आए, तत्र वे पैजामा, नेगवानी सब कुछ पहने हुए थे। ऐसे कस्त्र में मने उमी समय उन्हें दया। फिर कमा इस रूप में उन्हें देखने का अवसर मुझे नहीं मिला। सम्भव है बीकानेर में राज दरबारा के नियमानुसार कस्त्रा पर आप्रह किया जाता रहा हो। पर मने यह अवश्य पाया कि

यदि 'वर्दी' पहनने की आवश्यकता होती है, तो उन्हें कोई आपत्ति भी नहीं होती। जब १९३६ की लखनऊ की कांग्रेस में वे स्वयंसेवकों के नायक थे तब उस पद की भीषण वर्दी वे पहनते ही थे और ठेहुनी तक के लंबे बूट पहने हुए वे वहाँ अपने कर्तव्यों का पालन करते थे। पर साधारणतः उनके कपड़े ढीले-ढाले किसी प्रकार से शरीर पर पड़े हुए ही देख पड़ते हैं। उनके केशों की समता नहीं रहती। कभी कटे हुए, कभी लंबे देख पड़ते हैं। मस्तक पर वे टीका अवश्य लगाते हैं। जब बाल छोटा भी कटाते हैं, तो शिखा सुरक्षित रहती है। कभी-कभी वे दाढ़ी भी रख लेते हैं, पर साधारणतः उनकी दाढ़ी मुड़ी ही रहती है। पर मित्रों को इसका कभी निश्चय नहीं रहता कि वे किस रूप में, किस प्रकार के वस्त्र में किस समय देख पड़ेंगे। इस प्रकार की अस्तव्यस्तता उन्हें विशेष रूप से व्यक्तित्व प्रदान करती है और आकर्षक सहयोगी का रूप देती है।

श्री संपूर्णानंद जी का आरंभ मे ही ज्ञानमंडल में संबंध रहा। उनकी विद्वत्ता उस समय ही विख्यात हो चुकी थी। वे शिक्षक का काम वृंदावन में, इंदौर में, और बीकानेर में कर चुके थे और सभी स्थानों पर विद्यार्थियों और संस्थाओं दोनों पर ही अपनी छाप छोड़ आए थे। वे कई पुस्तकें लिख चुके थे। पर जिस समय की चर्चा मैं कर रहा हूँ, उनका ध्यान राजनीति में ही विशेष प्रकार से था और उसीमें वे पड़ भी गए। वातावरण बड़ा अशांत था। कितने ही कार्यकर्ता बड़े असमंजस में थे। एक तरफ से महात्मा जी की पुकार थी जिसके सुननेवालों को अपना सर्वस्व दे देने को सदा प्रस्तुत रहना होता, दूसरी तरफ घरवालों की मांग थी जिसकी भी चिंता साधारण जन को करनी ही पड़ती है। मुझे स्मरण है कि एक बार इन्हीं सब बातों की चर्चा पिता जी हम सब से कर रहे थे। वे स्वयं उन लोगों में हैं जो यह नहीं पसंद करते कि बिना विचारे, बिना आगे पीछे देखे, बिना अपने और अपने आश्रित जनों के लिये समुचित प्रबंध किए कोई कुछ कर बैठे। उनका कहना है कि अंततोगत्वा प्रत्येक व्यक्ति का भार समाज पर ही पड़ता है। यदि कोई वहादुरी दिखाने, तीसमार खाँ बनने निकल पड़ता है, तो किसी को तो उसकी फिकर करनी ही पड़ती है। इस प्रकार से अनायास भार किसी के लिये भी किसी दूसरे के ऊपर डालना उचित नहीं है। इस कारण अपनी-अपनी जिम्मेदारी सब को स्वयं ही उठानी चाहिए। पर संपूर्णानंद जी के जीवन के ये तर्क नहीं हैं। मुझे स्मरण है कि जब अपने योगक्षेम के संबंध में पिताजी ने प्रबंध करने की आवश्यकता पर सब का ध्यान आकृष्ट किया, तो संपूर्णानंद जी ने यही कहा कि मैंने इस बात पर कभी विचार ही नहीं किया। न वे करने को तैयार थे। संभवतः संपूर्णानंद जी को यह विश्वास है कि ईश्वर सब को सम्हालता है। वह अवश्य ही सदा सब का सहायक होगा। मैं यह नहीं जानता कि उनकी वास्तविक आन्तरिक भावना क्या है, पर मैं संपूर्णानंद जी की प्रशंसा अवश्य कहूँगा कि उन्होंने इतने साहस से सार्वजनिक जीवन में प्रवेश किया और इसकी चिंता न की कि आगे क्या होगा। आज उनके जीवन की सांसारिक दृष्टिसे तथाकथित सफलता देखकर कोई कुछ भी क्यों न कहे, पर जब मैं यह विचार करता हूँ कि किस स्थिति में वे सार्वजनिक जीवन में आए आर्थिक दृष्टि से उस समय उनकी कितनी अनिश्चित दशा थी तो यह कहना ही पड़ेगा कि उन्होंने बड़ा ही सत्साहस किया।

मैं यह तो नहीं ही कह सकता कि संपूर्णानंद जी से मेरा अधिक निकट का संपर्क रहा है। मेरा ऐसा ख्याल होता है कि तीस वर्षों के करीब का साथ होते हुए भी उनसे मेरा उतना निकट

ता मगर नहीं स्थापित हो सता, परम्पर या वह माहाद्व नहीं पैदा हो सता, जैसा कि और साधिया आर महायोगिया में हुआ है। मेरा ऐसा ही विचार होता है कि सामाजिक जीवन के अपने माय के जगहनाश में ममत्व हम दाता एक दूसरे को किसी कारण अच्छी तरह में पहचान न सके, इनमें उनकी व्यक्तिगत समीपता नहीं हो सकी जो कि प्रायः माय काम करनेवालों में हो जाती है। ऐसा प्रतीत होता है कि हममें परम्पर का कुछ मकोच रहा है। मैं नहीं वह सपना कि उनके अथ साधिया या भी यही अनुभव है, पर मेरा अवश्य है। इनके प्रति मेरा आदर और गहनता का भाव कुछ दूर से ही रहा। तबानि इसके कारण परम्पर की मित्रता और हर काम में सपूण सहयोगितामें कदापि अंतर नहीं पड़ने पाया जिसने लिये मैं उनके प्रति अनुगृहीत हूँ। माय ही मेरे लिये यह कह देना अनुचित न होगा कि जहाँनक मैं ममत्व सता श्री सपूणानंद जी के हादिका मित्र सम्भव वन्त थाट हूँ। मभव है उनकी प्रकाड विद्वत्ता, उनकी सामाजिक व्यक्तिवादिता मेरी लोण प्रगते हा। मभव यह भी है कि पुरातन आय सस्कृति का ही ये मानते और निवाहते हैं जिसमें बराबरी का भाव नहीं माना गया है। प्रत्येक व्यक्ति में सब दूसर चाहें छोटे होते ह चाह बड़े। महाद्व भाई भी छोटे-बड की होते ह। एक वपमाण की अवस्था के ही अतर में 'आप' और 'तुम' का मवध रहता है। गमायण के पात्रा के पारम्परिक व्यवहार में यह भाव भन्ने प्रकार में प्रदर्शित हुआ है। चारों भाइया में जवस्या की दष्टि में बहुत ही कम अतर रहा होगा, परन्तुयामें उनकी छोटाई-बडाई का भीषण मिश्रण है। आनुजिक समय में प्रगत्ररी पर उठा जोग है—मैं अपने को इमीका प्रतीक मानता हूँ—और मित्रता इसी भावपर अवलंबित समझी जाती है। पुराने समय में ऐसी बात नहीं थी। पुराना 'सत्ता' गद भी बराबरी का साधक नहीं है। मेरा ऐसा विचार है कि सपूणानंद जी इसी परंपरा, इमी परिपाटा का अनुयायी है। मभव है इसा कारण उन्हें वह हादिक व्यक्तिगत मित्रता न मित्री हा जा सा गण जन समाज की अपनी यात्रा का नित्ये आवश्यक मानते हैं और जिसकी खोज में वे सदा रहते नी है। मभव यह भी है कि मैं गलती कर रहा हूँ।

जो कुछ हा जहातक मैं जानता हूँ सपूणानंद जी के अधिकतर मित्रगण उनका आदर, समान आर सकार ही करने हैं। उन्हें बडा ही मानते ह। जो उनके निवन्तम व्यक्तिगत मित्र हैं, उनका भी यही भाव है। जिस स्थिति में सपूणानंद जी ने काम किया है उसमें किसी दूसरा की अपने में बडा मानने का उन्हें अवसर भी नहीं मिला या ऐसा अवसर उन्होंने अपने को दिया ही नहीं। श्री सपूणानंद जी में आत्मवशक्ति भी पर्याप्त मात्रा में है जो उनका नेतृत्व-क्षमता की सूचक है। जितने ही लोग आपके पास आना आर रहना पसंद करत हैं। अपनी बौद्धिक शक्तियों का समन्वय इनमें 'प्रणिपात' 'परिप्रश्न' और 'सेवा' की पुरानी निर्धारित विधि के अनुसार करने है जो ये भी वात्सल्य में अपने विमृत पान का अक्ष प्रसन्नतापूर्वक उन्हें प्रदान करते हैं। चाम्प में श्री सपूणानंद की विद्या का भंडार बहुत ही बडा है। मुझे तो आश्चर्य होता है कि इतने दतना पान-विज्ञान, इतने विविध शास्त्रा का मचय कम किया। साधारण दृष्टि से यदि देखा जाय तो इनके पास नैमगिक साधन बहुत कम थे। मुझे व कहने थे, जब मैंने इनके ज्ञातिप के पानपर आदर्य प्रकट किया, कि 'मैंने तो प्रयोगशाला में जाया दबोवाते मकान की छत ही रही।' शायद ही कोई विषय हो जिसपर ये अधिकार के साथ न बोले-लिख सकने हा। अध्यापन का इनका प्रकार भी बडा मोहक है और जिस सरल प्रकार से ये गूढ़ विषया को भी सामने रख सपन है उसमें विद्याविद्या और विद्याप्रेमियों की पान समझने में बडी सुविधा होती है।

आप कितनी ही भाषाएँ जानते हैं और सब का ही शुद्ध प्रयोग करते हैं—यह बहुत बड़ी कला है। संस्कृत, अंगरेजी, फारसी, हिंदी, उर्दू सभी आप अच्छी तरह जानते हैं। सब के व्याकरण और कोष से आप परिचित हैं। सब के ही साहित्य का आपने मनन किया है। आप वेदों को भी सरलता से पढ़ समझ लेते हैं यद्यपि उसकी भाषा परिचित संस्कृत से बिल्कुल ही पृथक् है। दर्शन, इतिहास, विज्ञान, सब का ही आपने अध्ययन किया है और आप की धारणाशक्ति भी ऐसी विलक्षण है कि आपको सब पढ़ी बातें याद हैं। आपको इस बात का दुःख रहा कि गांधीयुग में हमारे विद्यार्थियों और कार्यकर्ताओं ने पुस्तक पढ़ना ही छोड़ दिया जिससे उनके ज्ञान में वृद्धि न हो सकी और मनन करने, बात समझने की उनकी शक्ति ही जाती रही।

ऐसा होते हुए भी बहुत से लोगों को संपूर्णानंदजी के ज्ञानभंडार से लाभ हुआ। आपकी पुस्तकें, आपके भाषण और आपके वार्तालाप से बहुत लोगो ने बहुत कुछ सीखा है। जेल में आप सब को ही नानाप्रकार के साहित्य पढ़ने को उत्साहित करते रहे। स्वयं भी भाषण देकर लोगों की ज्ञानवृद्धि में सहायक थे। कितनों को ही रात्रि के समय ताराओं के नाम बतलाकर ज्योतिष पढ़ने में प्रवृत्त किया। नवयुवकगण आपसे अवश्य आकर्षित होते हैं और जेल में मुझे यह देखने का अवसर मिला कि इनके पास बराबर ही कुछ लोग बैठे रहते थे और इनकी शारीरिक सेवा भी करते थे जिसकी कि बढ़ती हुई अवस्था में सब को ही आवश्यकता होती है। विद्या का आपको आग्रह भी है। संभव है मित्रगण उनमें वह विनय और नम्रता न पावें जिसकी प्रायः सब से ही अपेक्षा की जाती है। इसके अभाव से संभव है कुछ गलतफहमी भी हो और बहुत से लोग बिना विचारें यह समझ लें कि इनमें मद है, गर्व है। ऐसे विद्वान को अभिमान होना स्वाभाविक भी है। मुझे स्मरण है कि एकवार पिताजी से किसी प्रसंग में उन्होंने कहा था—‘मेरा तो यही विचार रहा कि हिंदी में लेखक केवल एक है और उनका नाम है संपूर्णानंद’। पिताजी की विद्वत्ता प्रसिद्ध है। जब उनसे इन्होंने ऐसा कहा तो कुछ समझकर ही कहा होगा। यह १९२२ की गया कांग्रेस के समय की बात है। मेरा उनका परिचय थोड़े ही दिन पहले हुआ था। तबतक मैंने उनकी कोई पुस्तक नहीं पढ़ी थी। पीछे कई पढ़ी। अवश्य ही मुझे उनकी विवेचना शक्ति, उनकी वर्णनशक्ति और उनके ज्ञान के विस्तार पर आश्चर्य हुआ। यदि अपने संबंध में इतनी छोटी ही अवस्था में उनका ऐसा विचार हुआ तो कोई आश्चर्य नहीं।

विद्वानों और अध्यापकों का साधारण अनुभव यही होता है कि वे ऐसे ही लोगों से अधिकतर संपर्क में आते हैं जो उनसे कम जानते हैं, जिन्हें कुछ जानने की आवश्यकता होती है। इस कारण उनके व्यवहार का एक विशेष प्रकार हो जाता है जो अनिवार्य भी है। जो लोग ऐसे विद्वानों से अपने को कम नहीं समझते उनको इनसे व्यवहार करने में कष्ट भी होता है। कभी-कभी बुरा भी लगता है। ऐसे भाव के उत्पादन के अपवाद श्री संपूर्णानंद जी नहीं कहे जा सकते। इंग्लैंड में कानून के मेरे एक शिक्षक ने मुझसे कहा (जब मैंने उनकी विद्वत्ता की प्रशंसा की थी)—‘हम शिक्षकों को सामाजिक जीवन में बुरा बनना पड़ता है। वहाँ भी हम भूल जाते हैं कि हम शिक्षक नहीं हैं जो कम जाननेवाले विद्यार्थियों की बात काट-काट यह कह सकते हैं कि ऐसा नहीं ऐसा है। वहाँ तो बराबर का ही व्यवहार करना चाहिए, पर हम ऐसा करना भूल जाते हैं जिससे गलतफहमी हो जाती है, परस्पर की ग्लानि भी फैलती है।’ मेरी समझ में यह बात श्री संपूर्णानंद के संबंध में भी कही

जा सकता है। इसमें उनका कोई विशेष दोष नहीं है और मित्रा को इसके लिये तर्ह दना ही चाहिए। विशेष गायद ही किसीने अभी श्री संपूर्णानंदजी का यह कहते सुना हो कि 'मुझे इसका दुःख है जमा कि हम साधारण सामाजिक व्यक्ति मझा ही कहते रहते हैं और जिसे परम्पर के समुचित व्यवहार के लिए उचित भी समझा जाता है। मित्रा का यही अनुभव हुआ होगा कि वे जो एकबार यह देने लगे, उसे ही ब ठीक समझते हैं। उसे वापस लेने या बदलने की उन्हें कोई आवश्यकता अनुभव नहीं होती। यद्यपि यह नहीं कहा जा सकता कि वे मझा ठीक जान या उचित प्रकार से ही बात कहते हैं। मैंने स्वयं कई बार उन्हें अधिवेश के साथ अनुचित रूप से बातें करने सुना है पर ध्यान दिग्गज पर भी वापस लेने उन्हें नहीं जाना है। दापी हाथों हुए भी मेरी समझ में वे क्षम्य हैं। मित्रा ने यह भी दया दृष्टा कि यदि उनकी बात नहीं मानी जाती तो वे दुःख हा जाते हैं, उन के चेहरे पर दुःख और मान को समुचित भाव देना पड़ता है। वे बहम करना पसंद नहीं करते। सब विषयों और समझने सब मनुष्यों के सब में उनके निश्चित विचार हैं। उनमें परिवर्तन नहीं होता। वे उसे व्यक्त करने में मकोब भी नहीं करते। यद्यपि मैं जानता हूँ कि अधिवेशी विचारों ने—और समाज में सब के विरोधी भी होने ही हैं—उनपर ईर्ष्या और द्वेषपूर्णता का जोष लगाया है। अपने व्यक्तिगत पक्षों भी छोड़ी अवस्था में आपको बड़ा मान रहा है। हम सबका ही यह अभ्यास होता है कि जिसे हम जानते हैं, उसके सामने आते ही—अभिवादन या परिचय के रूप में हाथ उठा देते हैं। इसकी नहीं प्रतीक्षा करते कि वह पहले उठाने तब हम उसका अभिवादन स्वागत करते। ऐसी बात सम्पूर्णानंद जी में नहीं है। इसका वे ध्यान रखते हैं कि किसी पहले अभिवादन करना चाहिये, बँसाही वह कर। बहुत से लोग को तो ऐसा भी विचार हो सकता है जो ठीक नहीं है—कि वे स्वयं किसी के भी सामने पहले हाथ उठाना पसंद नहीं करते। पर जिसको वे वास्तव में बड़ा मानते हैं—ऐसे बहुत ही थोड़े लोग हैं—उनका वे पर्याप्त आदर सम्मान करते हैं। व्यावहारिक दृष्टि से उनके कई सामाजिक आचरणों में उनका भाव दूषित समझा जा सकता है पर मझानिक दृष्टि में और विषयस्थितियों में निर्णायक बुद्धि की दृष्टि में यह गुण भी हो सकता है। स्मरण रहे कि राजनीतिक क्षेत्र में जहाँ बहम ही बहम रहनी है, आपने मफलता पूर्वक २० वर्ष व्यतीत किए हैं। ऐसी दशा में आपके आंतरिक भावों की, आपके दृष्टिकोण की आपकी सूक्ष्मदर्शिता, विचारों और वायप्रशाली की प्रशंसा ही करनी होगी। मैंने यह सब लिखना आवश्यक समझा जिससे वस्तुस्थिति को न जानते हुए जो उनके साथ अयाय करत हैं वे ऐसा न करें।

श्री संपूर्णानंद की निवृत्ति में मने कई क्षेत्रों में उनके साथ काम किया है और उन्हें काम करते हुए देखा है। पानमल और विद्यापीठ में नैतिक काम इन्होंने किया है। कांग्रेस समितियों में राजनीतिक और म्युनिसिपैलिटी में सामाजिक काम भी इन्होंने किया है। व्यवस्थापक-मझा के ये प्रमुख सदस्यों में रहे हैं और राजमन्त्री की हैसियत में गिया, थर्म और अध-विभागा का इन्होंने सम्हाला है। यदि किसी कार्य में योग्य जाते हैं तो 'अत्यधिक परिश्रम कर सकते हैं। 'टुडे' नाम के अंग्रेजी दैनिक का इन्होंने जब संपादन किया था तो रात दिन इन्होंने छापाखाना में रहकर काम किया था। जब श्री जवाहरलाल के निमंत्रण पर इन्होंने पंडित मोतीलाल नेहरू के साथ सेना मंत्री मामला के अन्वेषण की योजना समिति में काम किया तो भी इनको बड़ा श्रम करना पड़ा। पर जब किसी काम में इनका मन नहीं लगता तो इन्हें विचारकर काम करना कठिन है। अपने योग्य काम का इनका

निर्धारित स्तर है। वह बहुत ऊँचा भी है। वह प्राप्त होने पर इनकी विलक्षण कार्यशक्ति देख पड़ती है। वह ऐसे लोगों में नहीं है जो जो ही काम मिले उसमें 'लटू बैल' की तरह लग जायें। जानमंडल के लेख के और विद्यापीठ के अध्यापकमात्र के काम में इनका मन नहीं लगता था, प्रांतीय कांग्रेस समिति के मंत्री मात्र का काम भी उन्हें पसंद न था। तृतीय श्रेणी के जेल में उन्हें मानसिक ग्लानि होती थी। जब राजनीतिक कार्य में शिथिलता आती थी, तो वे बीमार पड़ जाते थे। उस समय की उनकी दशा से ही प्रतीत होता था कि उन्हें कितनी मार्मिक वेदना है। म्युनिसिपैलिटी की सदस्यता, व्यवस्थापक सभा की सदस्यता उन्हें पसंद रही। वहाँ उन्होंने उत्तम काम भी किए। मंत्री पद पर तो उन्होंने पर्याप्त ख्याति प्राप्त की है। सत्कार के साथ सुननेवालों के बीच इनकी शास्त्रचर्चा मुझे सब से अधिक आकर्षित करती है। संभवतः उन्हें भी यह स्थिति सब से अधिक प्रिय है। नानाप्रकार के शास्त्रों का उन्होंने समन्वय कर रखा है। समाजवाद, साम्यवाद, आदि ऐसे शास्त्र माने जाते हैं जो आदमी को नास्तिक कर देते हैं। पर ये सर्वथा आस्तिक पुरुष हैं। इनकी दिनचर्या पुरातनवादी आर्य की ही तरह है। साधारण पुरानी परंपरा के उपासक गृहस्थ की ही तरह ये रहते हैं। प्रति चौबीस घंटे को ये दो दिन और दो रात में विभक्त करते हैं। बहुत जल्दी प्रातःकाल उठकर भीषण शीतकाल में भी प्रातःकृत्य स्नानादि से उसी समय निवृत्त होते हैं। संध्यावदन नियमित रूप से करते हैं। चंदनादि का प्रयोग भी रखते हैं। दोपहर को भोजनोपरात निद्रा भी लेते हैं। सायंकाल फिर प्रातःकाल के सब कृत्य करते हैं। रात को यदि देरकर सोते हैं तो भी प्रातःकाल जल्दी ही अपने समय से उठ जाते हैं। इस प्रकार पुरातन और नूतन प्रकारों का इनमें समन्वय हुआ। आधुनिक सब शास्त्रों को जानते हुए भी अपने जीवन का प्रकार पुराने ढंग का ही बनाए हुए है। यह भी उनकी प्रशंसा की ही बात है।

धार्मिक बातों में संपूर्णानंद जी को आग्रह भी पर्याप्त रूप से है। साधारण तौर से हम हिंदुओं को धार्मिक मामलों में बहस करने में कोई सकोच नहीं होता। ईश्वर के अस्तित्व पर ही बिना भय विचार विनिमय किया गया है। गंगाजी के तट पर काशी में कृष्ण और राम के उपासकगण प्रतिदिन अपने-अपने आराध्य पुरुषों की प्रशंसा और दूसरे का दोषनिरूपण करते ही रहते हैं। मेरा भी ऐसा ही विचार था कि हम अपने देव-देवियों की समालोचना, उनकी उत्पत्ति की कथा आदि, बिना किसी को दुख पहुँचाए कर सकते हैं। अर्पण एक देव विशेष के सवध में मनें कुछ ऐसी ही वैज्ञानिक बात कही। हम उस समय जेल में थे। वास्तव में मेरी अभिलाषा यही थी कि विभिन्न विचारों के विनिमय से कुछ बात समझ में आवे। पर श्री संपूर्णानंद जी को यह पसंद नहीं। उन्होंने मुझसे कहा कि इस प्रकार से बात करने से हृदय को चोट लग सकती है। बात वहाँ समाप्त हो गई। मैंने स्वयं संपूर्णानंद जी से बहस करने का बहुत कम प्रयत्न किया है। जब-जब किया मुझे सफलता नहीं मिली। जब किसी का मत किसी विषय पर निश्चित हो जाता है, उसमें वह त्रुटि नहीं देखता, उसे व्यक्तकर उसका विरोध पसंद नहीं करता या ऐसा समझता है कि इसके संबंध में कोई दूसरा विचार हो ही नहीं सकता और उसीकी ही बात मान लेनी चाहिए, तो बहस का चलना संभव ही नहीं है। उससे लाभ भी नहीं। बहुत से व्यक्तियों के सवध में जो उनके विचार हैं, वे मेरे नहीं हैं। संभव है अपने विचारों को व्यक्त करने का जो उनका प्रकार है वह दूसरों को अच्छा न लगे, पर इसमें संदेह नहीं कि उनका मत निश्चित है। यह भी एक बड़ा गुण है क्योंकि उनके संबंध में किसी को कोई धोखा नहीं हो सकता। सब को ठीक मालूम हो जाता है कि अमुक विषय पर उनका यही विचार है, चाहे किसी को अच्छा लगे या न लगे।

महर्षिनाद जी ज्येष्ठ विद्वान्, विद्याभारति, विद्याभारती जी यदि वाऽ ब्राह्मण मममे ना वाऽ
 शान्त्य नही। नाम ये मयागी वा भी जानाया होता है। पर हम मनुष्य में भी जाना जायत है।
 यदि वाऽ उन्हें ब्राह्मण मममता है ना वे फौरन यही कहते हैं—“म तामस्य हूँ।” पर इसका यह
 ज्ञेय नहीं है कि उन्हें किसी प्रकार का जानिगन पक्षपात है या किसी भा प्रकार उन्हें जानाया
 किया जाता है। मुझे कहा गया है कि किनने ही उनसे भजनाय प्रभुता वा यह शिवायन है कि
 जब जाह्नू पर हाते हुए भी वे इसकी कुछ महामता नहीं करते। लागावे सप्रह में उन्होंने सदा गुणा
 वा ही विचार रखा आर माय पुष्पा वा ही अपने तामपर लगाया। वीटुविव जीवन में ये बड़े ही
 धर्म आर माहम का परिचय देने रहते हैं। वाटुविव मुझे उन्हें नहीं के परामर्श रहा है। तीन विचार
 इनसे हुए आर तीनों ही श्रिया वा वृत्त जन्मी-जन्मी दहावमान हुआ। इनकी चिन्ता ही मनीषा
 वा भी इसी प्रकार अमासिक रूप हुआ है। पर इनका हृदय मदा बड़ा दृढ रहा। जब भयकर
 पुनरावृत्ति भी इन्हें हुआ आर मैं उरन-रग्न इनसे यही मामाजिक बनव्य को पूरा करने आर माय
 ही हादिक ममवदना प्रकट करने गया ना इनको ऐसी स्थिति में पाया जम कौड विप्रे त्रात नहीं हुई
 है। गरीब पीडा में भी मने इन्हें दया है। उम समय भी वे बड़े ही धर्म आर माहम में मर
 कट मरन करते हैं। इन्हें विवर्तित करना कठिन है। जिन दिना ज्ञानमंडल में ये वाय कर रहे थे,
 ना इनसे घर तागणी आई। घर पर जम पुत्रि वाला वा कुछ नमिग तो वे पानमरल में बिना
 वाट के ही घुम गए आर इनसे टेबु की उहाने तागणी थी। मरे पाम जम कोन में सूचना मिगी ना
 म पान दोन लाया। पान काज म समय था। इन्हें अपने मजान पर निश्चित रूप से हजामन
 मनवान पाया। अपने राजनीतिक जीवन म तागणी के रूप में हमें पीछे तो पयाप्त परिचय मिला
 पर व इसका प्रारमिष दिन थे। मेर कुछ कहते पर उहाने उसी अवहगना रह दी जैम कुछ
 हुआ ही नहीं। तागणी करनेवाले पुत्रि के महायक सुपरिटेण्डेंट गयद काजिम रजा थे ज। अन
 पाकिस्तान में कराची में इम्पेटर जेनरल आफ पुत्रीम है। बिना वाट इनसे ज्ञानमंडल में जान
 न कारण मुझ प्रसा राय हुआ। मने जवाय तलन रिया। उहाने धमा चाही। रहा कि कौन
 गा वा म मनी कर रहा था पर व यह कहकर ज्ञानमंडल में भी घुम गए कि वाई चिना नहीं।
 उनका पया था कि वाई कुछ पछेता नहीं, न पूछ मवेगा ही। उम समय पुत्रीम के मामने कौड
 वृत्त पार है क्या मकना था। ये बीतवाल मुहम्मद कायम थे जो बड़े ही बुप्रमिद हो गए हैं
 पर महावीर चर ने विभमिन जिनसे पुष्टल त्रिगेदियर उम्मान न कमीर के युद्ध में अपने प्राणा
 की आहुति देकर हम सत्र गा ही मन्त्र ऊँचा किया है।

आज हम श्री संप्रानन्द का साठवाँ वष गाँठ मना रहे हैं। आज हमारा हृदय जानद अनुभव कर रहा है। हम उन्हें उपाई देते हैं और मर्यादा ही अपने को भाँ बचाई देते हैं कि वह हमारे बीच में है। हमारा यह अनुभव है कि संप्रानन्द जी के ऐसे त्यागी, विद्वान्, उच्चमयी दामन हमारे बीच में बहुत दिनों तक रहकर देना और समाज की सेवा स्वस्थ शरीर और प्रमत्त हृदय से करते हैं। संप्रानन्द जी का कुटुम्ब वासी के पुराने और समानित कुटुम्बों में है। उनके पूर्वपुरुषों में सदानन्द राजा चेतानन्द के भ्राता और बाबा कानाराम के मित्र थे। आज भी उसी समय की घटना विशेष के कारण हम कुटुम्ब के मर वालका के नाम के अंत में 'जानद' का प्रयोग किया जाता है। आपने पिता श्री विजयानन्द स्थानीय कचहरी के कमचारी थे और उनकी मर्यादा और ईमानदारी की बड़ी ही प्रशंसा रही जिससे उनका उच्चिन् रूप से समाज में आदर और सम्मान था। श्री संप्रानन्द जी अपने

कुल, अपने नगर, अपने देश, अपने समाज सब की ही कीर्ति अपने सत्कार्यों में बढ़ा रहे हैं। हम सब ही उनकी जीवनी से शिक्षा ले सकते हैं। उनकी विद्वत्ता, उनकी सहिष्णुता, उनका धैर्य, उनकी तत्परता, उनकी कार्यनिष्ठा सभी हमें कुछ सिखा सकती हैं। यदि उनमें दोष हैं तो वे सभी में पाए जाते हैं। जो उनमें गुण हैं वे उनकी विशेषता हैं। हमें गुणग्राही ही होना चाहिए। यदि कोई दोष किसी में न हो तो वह मनुष्य कैसा। आज हम उनकी साठवीं वर्ष गाँठ के शुभ उत्सव में सानंद संमिलित होते हुए उनकी दीर्घायु की कामना करते हैं और उन्हें अपने बीच पाकर सतोष और प्रमनता का अनुभव करते हैं।



कुशल और सफल शिक्षामंत्री

श्रमर नाथ भ्ता

माननीय श्री संगुर्णानंद जी केवल कुशल और सफल शिक्षामंत्री ही नहीं हैं। उन्होंने राष्ट्र-भाषा हिंदी की, हिंदी साहित्य सम्मेलन के सभापति रहकर और नागरी प्रचारणी सभा के अध्यक्ष रहकर, जो सेवाएँ की हैं उन्हें हम भूल नहीं सकते। परंतु इन सब से अधिक चिरस्मरणीय उनके वे महत्वपूर्ण ग्रंथ होंगे जिनमें उनकी विद्वत्ता और गांभीर्य का परिचय मिलता है। इस प्रात के नेताओं में उनका विशिष्ट स्थान है। बहुत दिनों तक वे देश की सेवा करते रहे और स्वस्थ रहे, यह हमारी शुभ कामना है।

प्रांत उनका सदैव ऋणी रहेगा

गोविंद वल्लभ पंत

श्री संपूर्णानंद मे मरा जितना घनिष्ट संबंध है कि उनके बारे में कुछ लिखने में सकाच हाता है। हम वर्षों में साथ-साथ काम कर रहे हैं। करीब २५ वर्ष हो गए जब मेरा उनसे परिचय हुआ। जितना समय मिलता गया उनके प्रति मेरा जादर व स्नेह उत्तरोत्तर बढ़ता ही गया।

संपूर्णानंद जी की प्रखर बुद्धि ईश्वरीय देन है। नमगिक बुद्धि उहुनो में देनी जानी है, किन्तु उन कम काम उसका पूरा सदुपयोग कर पाते हैं। संपूर्णानंद जी ने अपनी प्रवृत्ति प्रदत्त प्रतिभा का पूरा विकास किया है। संपूर्णानंद जी इस प्रांत के नहीं किन्तु सारे देश के गिने चुने व्यक्तियों में हैं जिन्होंने राजनीति के क्षेत्र में योगदान करने हुए मरम्बती की यशस्वी उदाहरण की है। वे वास्तव में विद्या व्यक्ती हैं, उनकी विद्वत्ता प्रगाढ़ है और उनकी प्रतिभा सर्वतोमुखी है। उनकी लेखनी में जोश व जीवन और उनके विचारों में मौलिकता, विशिष्टता यकिन तथा गाम्भीर्य है। इतिहास, राजनीति, पारंपार्य-मीमांसा, दर्शन और विज्ञान बाई ऐसा विषय नहीं है जिसमें उन्होंने उच्च काटि का प्रयत्न न लिखा हो। उनकी कृतियों का हिंदी-भाषिय में ऊँचा स्थान है। इस प्रकार के गमरार विषयों में उम्मान हिंदी का स्तर बहुत ऊँचा कर दिया है।

संपूर्णानंद जी केवल उच्च काटि के विद्वान् व लेखक ही नहीं हैं, उनकी व्यावहारिक कमठता विद्वत्ता से कम नहीं है। तीस वर्ष तक स्वतंत्रता का लड़ाई में, और अथ राष्ट्र निर्माण के काम में उनका जो हिस्सा है उसके लिये यह प्रांत उनका मदद ऋणी रहेगा। वे आदेश व सफल शिक्षामंत्री हैं। उनके कार्यकाल में जिस प्रकार शिक्षा की उन्नति व प्रसार हुआ है उसके बारे में कुछ कहने का ज्ञान-यवता नहीं है। आज से दस वर्ष पहिले इस प्रांत की साक्षरता नगण्य ही नहीं बल्कि लज्जाजनक थी, और आज हम जिस तेजी से आगे बढ़ रहे हैं, हमें उसे देखने हुए पूरी आशा है कि शीघ्र ही हम उन्नत प्रांतों के समकक्ष हो जावेंगे।

संपूर्णानंद जी का विद्वत्ता और कार्यकुशलता समभाव है। मैं तो इनसे अधिक, उनके उन गुणों की वंदन करता हूँ, जिनकी आज देश व समाज का अधिक आवश्यकता है और जिनका दिन पर दिन ह्रास होना जा रहा है।

उनका सांस्कृतिक स्तर, उनका शुद्ध व स्वच्छ जीवन, मत्पनिष्ठा, स्वाभिमान हमारे साथ जनिक जीवन के आदर्श हैं। हमारे प्रांत के लिये यह बड़े गौरव की बात है कि ऐसे सुयोग्य, कमठ विद्वान् हमारे शिक्षामंत्री हैं और हमें उनका नेतृत्व प्राप्त है। ईश्वर उन्हें चिरायु व सुखी करें।

श्रीयुत संपूर्णानंद जी :

लाल बहादुर शास्त्री

श्री संपूर्णानंद जी हमारे प्रात की विभूति हैं। ज्ञानके पुजारी और विद्या के व्रती हैं। हमारे प्रात तथा देश में उन थोड़े से सार्वजनिक नेताओं में उनकी गणना है जो महान पंडित, विचारक तथा लेखक हैं। देश के सार्वजनिक जीवन में इतने बहुश्रुत और सुपठित व्यक्ति थोड़े ही हैं। दर्शन, विज्ञान, इतिहास, राजनीति, अर्थशास्त्र, भूगोल, भूगर्भ विद्या, ज्योतिष, गणित, किन्तु उनकी पैठ नहीं है? चार-चार, पाँच-पाँच सौ पृष्ठों की पुस्तक वह सहज ही पढ़ जाते हैं। बुद्धि कुशाग्र तथा स्मृति अनुपम होने के कारण वह उन्हें अपना भी बना लेते हैं। हिंदी मञ्जार के लेखकों में उनका अत्यंत उच्च स्थान है। कई बड़े-बड़े पुरस्कारों को उन्होंने बिना प्रयास, अनायास ही पा लिया है। उनकी पुस्तकें जानकारी से भरी हुई तथा विचारों में उद्वेक उत्पन्न करनेवाली हैं। अपने विचार तथा कार्य दोनों में वह बली हैं। निर्णय जल्दी करते हैं और उससे अप्रिय बने तो अप्रियता से घबराते भी कम हैं। लोगों में वह कुछ दूर रहना चाहते हैं, कम बोलना, और कम मिलना। इसी कारण समझने में उन्हें प्रायः लोग भूल भी करते हैं। श्री संपूर्णानंद जी से हमारे प्रात का मान है। वह स्वस्थ रहे और दीर्घायु हों, यह हमारे प्रातवासियों की हार्दिक अभिलाषा है।

भारतीय संस्कृति के भक्त

गोविंद मालवीय

मैं संपादक गण का कृतज्ञ हूँ कि उन्होंने मुझे इस ग्रंथ में अपनी श्रद्धांजलि भेजने को निमंत्रण दिया है। श्रीमान् संपूर्णानंद जी आज उत्तरप्रदेश के शिक्षण के भार को अपने मुदृढ और सुयोग्य कंधों पर संभाले हुए ही नहीं हैं—उससे अधिक महत्व की बात यह है कि आज के विकल्प के युग में भी वह भारतीय संस्कृति और परंपरा के भक्त और उदाहरण दोनों बने हुए हैं यह सौभाग्य है कि उनके ऐसा विचारशील और देशभक्त विद्वान् आज शिक्षामंत्री के स्थान पर हमें मिला हुआ है। उनके हाथों में इस प्रात की शिक्षा का भविष्य सुरक्षित है। भगवान् उन्हें चिरायु करें जिससे वे समाज की सच्ची उन्नति करने की अपनी लगन को पूरा कर सकें।

श्री संपूर्णानंद जी

वल्लभ मिश्र

श्री गणेशानंद जी का मैं अच्छी तरह से तब से जानता हूँ जब से वे काशी विद्यापीठ में आए। हमने पूरा उनका लेख 'मर्यादा', 'स्वामि' इत्यादि पत्रों में पढ़ा था परन्तु वे लेख दार्शनिक विषय पर ही थे। दार्शनिक विषय पर लेख तथा संपूर्णानंद नाम पढ़कर मैं वहीं समझता था कि 'नेतृ' कोई मर्यामी है। मनुष्य की धारणा में कुछ तो कुछ तथ्य रहता ही है। श्री गणेशानंद जी सत्यवादी नहीं हैं फिर भी मर्यामियों के बहुत कुछ गुण उनमें हैं। वे वेदवादी हैं, यागाभ्यासी हैं, मन्त्रवादी होने पर भी मन्त्रों में शक्ति में हैं। मिष्टभाषी रहने पर भी स्पष्टवक्ता हैं। तथा विषय का कहने में वे मनोरंजक नहीं बनते।

दार्शनिक और गणितज्ञ

यूरोपीयन विज्ञानों में कुछ लोगों में दोनो उपाधियाँ साथ रखने में आती हैं, एटो, जैन-मिडिज, 'पूटा', जेवनिज, इत्यादि विद्वान् दोनो उपाधियाँ से भूषित थे क्योंकि गणित और दार्शनिक विषयों का जानने थे। भारतीय दृष्टान्त ऐसे नहीं हैं। भारतीय दार्शनिक गणित नहीं जानते थे। और गणितज्ञ दार्शनिक नहीं बनते थे। श्री गणेशानंद जी ऐसे विशिष्ट पुरुष हैं जिनमें दोनो गान मिश्रित हैं। विद्यार्थी जीवन में आपने गणित शास्त्र को पढ़ा क्योंकि आपकी ० एम० बी० ए०, बी० ए० तथा तब आपका गणित का अध्ययन था। अपने प्रेम से आपने आचार्य का अर्थ जो पत्र तब तब जो ग्रंथों से देखकर ज्योतिष सिद्धांत से संबंधित ज्ञान को प्राप्त कर ज्योतिषविज्ञान नामक पुस्तक का प्रणयन किया है। दशम शास्त्र का अध्ययन उन्होंने विद्याप्रेम से किया है, पाश्चात्य दार्शनिकों का तो उन्होंने स्वयं अध्ययन किया है, ऐसा प्रतीत होता है तथापि विज्ञान विषय का छात्र होने पर भी आपकी अंगरेजी विद्या बड़ी दृढ़ है परन्तु संस्कृत दादा पढ़ने के लिये आपको संस्कृत विज्ञान का भगति का, ऐसा अनुमान करने का कारण है। यद्यपि संस्कृत साहित्य में प्रगाढ़ रुचि का और एक विशेष कारण हुआ, ऐसी कल्पना करने का लेखक का अनुमान है। मई १९११ या १९१२ ई० की बात है कि श्री गणेशानंद जी को प० श्री रामाप्ति उपाध्याय तथा प० श्री रामाप्ति पांडेय की भगति हुई। ये दोनो मज्जन विश्वविदित महामहोपाध्याय प० दिवकुमार मिश्र के मित्र

थे। श्री संपूर्णानंद जी इन लोगों को अंगरेजी सिखलाते थे और स्वयं इन लोगों से संस्कृत पढ़ाते थे। एकदिन उत्सुकता वश आप इन सज्जनों के साथ महोमहोपाध्याय शिवकुमार मिश्र जी के यहाँ गए। महोमहोपाध्याय जी ने उन लोगों से इनका परिचय पूछा। यह विदित होनेपर कि आप जात्या कायस्थ हैं और संस्कृत-शास्त्र का अध्ययन कर रहे हैं, आपने अपने शिष्यों से पूछा कि क्या वे उन्हें वेद भी पढ़ावेंगे। शिष्यों ने यथोचित उत्तर दिया। लेखक का अनुमान है कि यद्यपि दर्शनशास्त्र के अध्ययन के लिये श्री संपूर्णानंद जी ने संस्कृत-साहित्य के अध्ययन का आरम्भ किया हो तथापि वेद-विषय में उनके अभिनिवेश का कारण महोमहोपाध्याय जी का यह आक्षेप हुआ होगा। श्री संपूर्णानंद जी की 'गणेश' पुस्तक के पढ़ने से तथा उनके व्याख्यानों में यत्रतत्र वैदिक शाखाओं के उद्धरण से यह स्पष्ट है कि उन्होंने वेदशास्त्र का गहरा अध्ययन किया है। गणितशास्त्र का कार्य आपको अध्ययन समय तक ही रहा ऐसा प्रतीत होता है, क्योंकि उन्होंने हरिश्चंद्र हाई स्कूल में सहाध्यापक तथा वीकानेर हाई स्कूल में प्रधानाध्यापक का जो कार्य किया वहाँ भी आपके अध्यापन का विषय प्रायः अंगरेजी था। किंतु प्रारंभ में ही आपने जो गणितशास्त्र को पढ़ा उसका प्रेम आपकी धर्मनियतों में समा गया है और आप इस विद्या की उन्नति में बड़े सचेष्ट हैं। यद्यपि आप वर्तमान समय में दार्शनिक ही प्रख्यात हैं, फिर भी गणित विद्या की ओर आपका प्रेम दृढ़मूल है। गणित विद्या के जानने से आपकी बुद्धि इतनी ठोस है कि आप सर्व-कार्य-क्षम हैं।

श्री संपूर्णानंद जी की प्रतिभा

श्री संपूर्णानंद जी बहुत शीघ्रता से बोलते हैं, सभवतः उनसे अपरिचित व्यक्ति उनकी सब बातों को प्रथमावृत्ति में समझता भी नहीं होगा। मैं समझता था कि ऐसा उनका अभ्यास ही है। लेखक का अनुमान है कि उनकी प्रतिभा इतने विषयों को एकदा उनके सामने उपस्थित करती है कि उनके प्रतिपादन में उन्हें त्वरा की आवश्यकता होती है। उनके प्रतिपादन में त्वरा रहने पर भी उनके स्वर में एक ऐसी विलक्षणता है कि वह श्रोता को उनकी युक्तियों में विश्वास उत्पन्न कराती है।

बाबू संपूर्णानंद जी की सर्वतोमुखी प्रतिभा के स्फुरण का अवसर उनके मंत्रित्वकाल में आया है। जब आप अध्यापक रूप में थे, उस समय में भी आपकी विद्या-बुद्धि का स्फुरण देखने में आता था क्योंकि आपने विख्यात मासिक पत्रों का तथा 'टुडे' नामक दैनिक अंगरेजी पत्र का संपादन किया था। ये सब कार्य एक अध्यापक के लिये गौरव की बात हैं, परंतु जब से अपने मंत्रित्व का भार लिया है, विशेषकर के शिक्षामंत्री का, तब से भिन्न-भिन्न अवसरों पर भिन्न-भिन्न विषयों पर आपके व्याख्यानों को पढ़कर आश्चर्य होता है कि आपकी प्रतिभा किस प्रकार बहुमुखी है।

विद्यापीठ का संबंध

यद्यपि आप दर्शनशास्त्र के अध्यापक होकर आए फिर भी तत्सामयिक वातावरण ने आपको विशिष्ट राजनीतिक पुरुष बना दिया। काशी विद्यापीठ के निर्माण का यश तो अनेक महापुरुषों को है, किंतु वर्तमान समय में काशी विद्यापीठ की यश-पताका आकाश में फहराने का काम श्री संपूर्णानंद जी ही कर रहे हैं और यह उचित भी है क्योंकि बाबू संपूर्णानंद जी अपने अलौकिक गुणों से महान् हैं तथापि उनके महत्वसंपादन में विद्यापीठ ने भी उनकी सहायता की है।

स्वभाव-स्वातन्त्र्य

चिद्विलास

शिक्षामन्त्रत्व

10

एक घटना

वेंकटेश नारायण तिवारी

मान्य श्री संपूर्णनिद जी को अभिनंदन ग्रंथ की भेंट कर, काशी-नागरी-प्रचारिणी-सभा अपने एक बहुत पुराने ऋण से मुक्त हो रही है—एक ऐसे ऋण से जिसका, संभवतः, उसे न तो बोध है और, यदि उसे बोध हो तो, न वह अपने ऊपर उनका ऋण ही मानने को तैयार होगी। परंतु मैं इस बात का साक्षी हूँ। जो घटना १२ वर्ष पहले हुई थी उसका यहाँ पर उल्लेख कर मैं अपने कथन की सच्चाई का प्रमाण उपस्थित करता हूँ।

×

×

×

×

×

घटना क्या थी? और क्या मैं उस घटना का कोई तत्कालीन प्रमाण हो सकता हूँ? इन दोनों ही प्रश्नों का सीधा उत्तर मेरे पास है। जब सन् १९३८ में शिक्षामंत्री का पद ग्रहण करने के उपरांत मान्य श्री संपूर्णनिद जी लखनऊ से पहली बार अपने नगर गए थे उस समय काशी-नागरी-प्रचारिणी-सभा ने उन्हें एक मानपत्र भेंट किया था। उस मानपत्र को स्वीकार करने हुए मान्य श्री शिक्षामंत्री ने एक भाषण दिया। उस भाषण में उन्होंने हिंदी के पक्ष में कुछ कहा। उनके भाषण का सार अखबारों में प्रकाशित हुआ। सार का प्रकाशित होना था कि उर्दू पत्रों के संपादक और लेखक और समाचार-पत्रों के क्षेत्र के बाहर जो गण्यमान्य सज्जन उर्दू के समर्थक थे वे सब श्री संपूर्णनिद जी पर टूट पड़े। प्रातः का शिक्षामंत्री और वह हिंदी का समर्थन करें। इस घोर अपराध के लिए दोषी को जो भी दंड दिया जाय वह थोड़ा होगा। शिक्षामंत्री की इतनी जुर्रत। उमे तुरत ही सबक सिखाना चाहिए ताकि हिंदी की तरफदारी में कहीं वह आगे चलकर उर्दू का अनिष्ट न कर डाले! इस अक्षम्य अपराध के लिए मान्य श्री संपूर्णनिद जी की निंदा के पुल उर्दू-अखबार नवीस बाँधने लगे। कई महीनों तक यही तूफान-ए-बदतमीजी उर्दू अखबारों में जारी रही। दुःख की बात है उस समय हिंदी जगत ने मान्य श्री संपूर्णनिद के ऊपर इन अनुचित आक्षेपों के प्रति तटस्थ रहना ही उचित समझा और मान्य श्री शिक्षामंत्री अपने आत्मगौरव के कारण इस विषय में प्रायः मौन ही रहे। जहाँतक कांग्रेसजन का संबंध था, वे हिंदुस्तानी और दो लिपियों के पुजारी थे। फिर भला वे कैसे अपने इस निरपराध अभिमन्यु की कौरवों द्वारा हत्या को रोकने में कोई दिलचस्पी ले सकते थे। जिन दिनों का मैं जिक्र कर रहा हूँ, उन दिनों मुझे कार्यवश युक्त-

राधापतिद अभिनदन ग्रथ

प्रातः य प्रकाशित होनेवाले मय अग्रजारा में प्रकाशित लेखा के देखने का काम मीपा गया था। इसलिये मय प्रतिदिन आग प्रति मन्दाह इस आश्रमों की उदती हुई तीव्रता आग भयवर्मा का घोष होता जाता था। माय थी गिणामत्री के प्रति इस अयाय को महान रत्ना मेरे लिए जब अमभव हो गया तब मने हिंदी के प्रदनपर एक गैर-माग गिणनी आरम्भ की। इस साल के प्रथम लेख का गीपय था "हिंदी प्रनाम उद्।"

×

×

×

×

मने ऊपर यह कहा है कि उपर्युक्त घटना का लेख्यरुद्ध तत्कालीन विवरण मौजूद है। उम समय के मर एर गैर मा गीपय था "हिंदी और उर् की समस्या।" इसी गैर म मने इस घटना का उल्लेख किया है। प्रामाणिक होने के कारण लेख के उम अग का यहाँपर उद्धृत करना अनुचित न होगा। उद्धरण नीचे पड़े —

‘मयुक्तप्रात की अमैवनी के मदम्यों में मेरे अनेक मित्र हैं। उनमें हिंदू और मुसलमान, दोनों ही शामिल हैं। इनमें से एक मुसलमान मित्र ने इसी विषय पर मेरी बातें हुई। मैंने उनसे पूछा “आजकल उर् के गववार-नबीमा ने हिंदी-उर् के समये का लेकर क्या गोर गुल मन्ता रखा है।”

उन्होंने जवाब दिया, “इस सूरे के माननीय गिणामत्री महोदय ने वासी-नागरी प्रकाशिकी-ममा में जो तबरीर की उमीकी वजह से यह तूफान उठा हो गया है।”

मैंने पूछा, “जनाब, वजीर साहब ने अपनी तबरीर में क्या फरमाया था?”

जवाब मिया “अपनी उम तबरीर में वजीर साहब ने हिंदी की हिमायत की थी।”

मन पड़ा, “तो इसम उनका क्या कुसूर है, उनकी तया सता है, जिसकी वजह से उर् अपवाग-नबीमा, उनसे इस उदर मफा हो गए।”

मर दोम ने फरमाया, “दोस्रो जी, इस सूरे की जगान उर् है। हम जो जगान धोलते हैं, वह उर् है। हमारे देहानी भाई भी उर् ही धोलते हैं। आपकी इस मामले में क्या गय है? तया तुम समजन हो कि इस सूरे की जगान उर् नहीं है?”

मैंने बड़ी विनम्रता पूर्वक जवाब दिया “आप जय फरमाने हैं कि इस सूब की जगान उर् है, तब म हमसे किस तरह इसवार मर मवता है। ऐसी दगा में मेरे लिए यह कहना कि इस सूरे की जगान उर् नहीं है, अनुचित होगा।”

मेरे दोम बहुत गुंग हुए, मेरी तारीफ भी की, बोले,—‘वाह वाह, तुम बड़े माफ गो जादमी हो। अब तुम्हीं देखा, गर इस सूरे की जवान उर् है, ता वजीर साहब ही इस तरह मलत उगानी करने की क्या जरूरत थी, आमकर, जय उसी मरम-वपानी की वजह से मुसलमाना ही मदमा पहुँचता है?’

म सामोरा रहा, लेकिन मेरे दोम ने इसगर विधा कि म कुछ कहूँ। मेरा सामोरा रहता जल्हा होता, लेकिन सामोरा रहने की उहोने मुझे इजाजत न दी। मर मने बहुत अदर मे जा अर्ज विधा, उमका गुलाभा नीचे देता है।

मैंने पढ़ा—‘जनाब, हम दोनों ने अपनी-अपनी पैदाइश के बल पले दर्जे की हिमा वन लिया है।’

मेरे दोम चाव पड़े। बोले, “हम गैरों ने क्या हिमाकन की?”

मैंने कहा, “अल्लाह मियाँ के यहाँ से जब हम दोनों रवाना हुए, उस समय हम लोगो ने वेवकूफी मे एक ही नम्बरी सूवे को अपनी पैदाइश के लिये चुना, जिमके रहनेवाले इतने खव्ती और वेवकूफ है, कि दुनिया में उनकी कही मिसाल न मिलेगी।’

मेरे दोस्त ने चौक कर पूछा—“आप ऐसा क्यों कहते हैं?”

मैंने अर्ज किया, ‘हुजूर, दुनिया के पर्दे मे ऐसा और कौन दूसरा मुल्क या सूवा मिलेगा, जहाँ के लोग इतने नवरी वेवकूफ हों कि ऐसी जवान में लिखी हुई किताबो को ज्यादा खरीदें, जिसे वे खुद नहीं समझते, या जिस जवान को वे समझते हैं, उस जवान में लिखी हुई किताबों की कुछ भी कद्र न करे। यद्यपि, आपकी राय मे इस सूवे की जवान उर्दू है, तो भी यहाँ के लोग ९० प्रतिशत हिंदी की किताबे यानी वे ९० प्रतिशत उस जवान की किताबे खरीद रहे हैं, जिसे, आपकी राय मे, वे समझ नहीं सकते, और जिस जवान को वे बोलत और समझते हैं, उस जवान की महज १० फी सदी किताबे खरीदते हैं। ऐसे पागल क्या और कही देखने को मिलेंगे? जर्मन जर्मनी और फ्रांसवाले फ्रेच किताबे ज्यादा खरीदते हैं। लेकिन हमारे सूवे के लोग बोलते हैं उर्दू, मगर पढ़ते हैं हिंदी किताबे। इस हिमाकत की भी कुछ इंतहा है। सचमुच हमारे सूवे के लोग बड़े खव्ती हैं।’

मेरे दोस्त इस बात को सुनकर खामोश हो गए। थोड़ी देर तक वे सिर खुजलाते रहे। वाद मे मेरे कमरे से वे चले गए।

×

×

×

आजकल रागन की अंधेर है। रोटी, दालतक पर राशन का बोलवाला है। सरकार की देखादेखी इस अभिनंदन ग्रंथ के उदारचेता संपादको ने भी मुझपर शब्दो के राशन की कैद लगा दी है। मुझे आदेश मिला है कि लेख मे एक निर्धारित संख्या से अधिक शब्द न हो। उस सीमाको मैं बहुत पहले ही लाँघ चुका। अतएव अपने दुस्साहस से भयभीत होकर मैं इस लेख को एक स्नेहां-जलि से समाप्त कर दूंगा। मान्य श्री संपूर्णानंद प्रांत के इने-गिने विद्वानो मे हैं और हैं बहुभाषा-भाषी। हिंदी की जो उन्होंने सेवाएँ की हैं उनका मोल आंकना सहज नहीं है। उन्होंने हिंदी के समर्थन मे अपयश और अपकीर्ति की कभी परवाह नहीं की। निर्भीक होकर उन्होंने हिंदी की हिमायत उन दिनों की जब हमारे प्रांत के चतुर खिलाड़ी बाह-बाही लूटने मे व्यस्त थे और मुखालिफो के प्रियजन कहलाने की तमन्ना मे इधर-उधर की बहकी-बहकी बाते करने मे अपनी राजनीतिक पटुता का प्रदर्शन करने मे संलग्न थे। मान्य श्री मंत्री जी ने अपनी लिखी हुई किताबो के रूप मे हम सब को जो देन दी है उसका उपकार हमें नतमस्तक होकर मानना चाहिए। उनकी गद्यशैली आजकल के लेखकों की शैली की तुलना मे अपना विशिष्ट स्थान रखती है। मैं उनके गद्य की विशेष रूप से प्रशंसा करता आया हूँ। नैसर्गिक प्रवाह और अपरिचित तथा गूढ़ विषयो की व्याख्या, प्रतिपादन और विश्लेषण की अपूर्व क्षमता उस शैली के विशिष्ट गुण हैं। राजनीतिक क्षेत्र मे उन्होंने जो काम किया है उससे हममें से कोई अपरिचित नहीं है और न अपरिचित है उनकी उन शिक्षा संबंधी योजनाओं से जिनके द्वारा स्वतंत्र भारत के भावी नागरिक मानसिक और नैतिक क्षेत्रो मे समृद्ध बनकर देश और जगत के कल्याण मे आगे चलकर लगेंगे। मान्य श्री संपूर्णानंद जी को मैं प्रान्त की एक विशिष्ट विभूति मानता हूँ और मेरी यह कामना है कि वे चिरजीवी हों क्योंकि अभी जो कुछ उन्होंने हमें दिया है वह उसकी तुलना में नगण्य है जिसकी भविष्य मे उनसे हमें पाने की आशा है।

देने ता ताम प्रारम्भ कर दिया। अभीष्ट परिचयन को स्पष्टता और मुक्तता के विचारों के साथ उन्होंने प्रारम्भ किया। परन्तु उनके विचार और वाचनम इतने स्पष्ट और जटिल नहीं थे कि व्यावहारिक अनुभव के आधार पर उनमें वे परिवर्तन न कर सकें। अपनी नीति को स्पष्टता प्रदान कर उनके माध्यामिक दर्शनों की पूर्ति तथा उसे व्यावहारिक रूप देने का काम वे अपने विरोध महायत्ना पर छोड़ देते हैं। इन बातों को खूब अच्छी तरह जानते हुए कि मन्त्रिषु भावात्मिक वाचन नीति निर्धारण है, वे अपने अधीनस्थ सरकारी समाचारिका के उचित अधिकार-क्षेत्र में कम से कम हस्तक्षेप करते हैं। वे समझते हैं कि वहाँ उनके वाचन-क्षेत्र की सीमा समाप्त होनी है और दूसरा की प्रारम्भ होनी है। यही उनकी सफलता का रहस्य है। श्री सपूणाद जी सामान-वाच आर राजनीतिज्ञ ग्रन्थ के प्राच की गार्ड की उसी प्रकार देखने का प्रयत्न करने हैं जिस प्रकार लोकनगर प्रणाली की सम्बन्धिता मन्त्रिषु का करना चाहिए। अपने शासनकार्य के निष्पत्ति में राजनीतिक कारणों और दलगत सत्य के माधक न होने देते का माहम और आकाश दृष्टता उनमें है। वे यह नहीं भूलते कि सामान-वाच नाम का तर्क है, जो "व्यक्ति" की दृष्टत नहीं करना। अपने जीवन के विविध वाचक्षेत्र के प्रत्येक भग में उन्होंने भवनिष्ठ और मिश्रित की जो दृष्टता प्रकट की है उसका पाठन के अपने शासनकार्य में भी करने हैं। व्यक्तिगत के लिये मिश्रितता का विस्मरण और वित्तिज्ञ नहीं किया जाता। वे यह कह सकते हैं कि उनमें शासन सचची कार्य की विचार करने में निराल्प और निरपेक्ष भाव दमनकारी का पालन करने की आत्मिक प्रवृत्ति ने उत्पन्न किया है या वैधानिक समाजवाद ने। उनकी निरपेक्षता और वाच युक्ति "मिफारि" नाम के पुकारे जानेवाले दवाव का, जो सभी सुलकर और सभी सुल रूप में पड़ता है, विरोध करने में उन्हें बहुत महायत्ना देनी है। यह दवाव हमारे शासनकार्य की एक मुख्य समस्या हो गई है। समुपस्थित प्रस्ताव पर वे ऐसी सरल दृष्टि से विचार करने हैं, जो "जर्नलिस्ट" में तो कम हो दिखाई देती है, ऐसी शासन में भी अचरज की ही बात है, जो स्पष्टवादिता का दावा करने हैं। उनका ताम सरा होता है, जन्मी होता है और दूसरा की निधिगता उनके लिये अमूल्य होती है। माननिष्ठ अस्मिता, जो किसी सामक का सत्य स वडा जर्निगता है, उनमें बहुत दूर है। उपस्थित प्रश्न पर वे विचार करने हैं, उसका मान निराकरण करना। गोष्ठिता स्पष्ट निर्णय करते हैं और उसपर दृढ़ रहते हैं। शासन-मन्त्रिषु के उनके वर्तमान पद के कार्य में उनकी अग्रत वाचक्षमता आर सुधार के हेतु अदम्य उत्साह की भावना पचास मात्रा में प्रकट हुई है। व्यापक सुधार के लिये उनका उत्साह हमारी शिक्षा-मन्त्रिषु इमारत के बाने बाने में व्याप्त है। उनके सन्निध, समुक्त और ताल पिपानु मन्त्रिषु की छात्र उनके शासन-सचची वाचपरिपूरी तरह पड़ी हैं। स्वभावतः जीवनीय पद्धति और अजर प्रणाली के विरुद्ध होनेके कारण वे यह पद करते हैं कि अत्यन्त "स्टीम" नाम के पुकारी जन्त्रिका लकीर के फकीर की नीति का प्रारम्भ करें। वे यह चाहते हैं कि वमचारी अपने वाच में स्वतन्त्र-प्रेरणा और त्रियात्मक बुद्धि का परिचय दें। ऐसे आगेचर की वमी नहीं है जो यह कहते हैं कि सपूर्णतः की गति उठा ली है और वर्तमान प्रणाली को उलट डालने की अपनी दृष्टता में वे व्यावहारिक सीमा को भूल जाते हैं और यह कि परिवर्तन ही प्रगति नहीं है। यह सब है कि परिवर्तन से प्रगति अवश्यभावी नहीं है, आर इसमें भी अधिक सब यह है कि यदि परिवर्तन प्रगति नहीं है तो स्थिरता में तो कोई गति नहीं है। परिवर्तन में कम से कम प्रगति की सम्भावना तो होती है, स्थिरता से तो केवल अधिकाधिक अवनि ही हो सकती है। परिवर्तन की गति की तीव्रता के बारे में चाहे कोई कुछ भी समझे, शासन-जगत का स्थिर समुद्र अन्तम्यल सब हिल गया है।

शिक्षा-विभाग के शासक के लिये शासक से बढ़कर अनुसंधानकर्ता होना आवश्यक है, जो बात अन्य क्षेत्रों के शासकों के लिये नहीं है। जहाँ तक शिक्षा का संबंध है, अच्छा है कि हम अनवरत अनुसंधान करते जायँ, नया क्षेत्र ढूँढ़ निकालें और नए मार्ग प्रशस्त करते जायँ। यह स्थिति उससे तो अच्छी ही है कि व्यावहारिक कठिनाइयाँ हमें भयभीत करती रहे, कोई नया अनुसंधान करने न दे और हम लकीर के फकीर बने रहे। सच्चे शिक्षा-शास्त्री को शिक्षा संबंधी शासनकार्य करने का बहुत ही कम मौका मिलता है। शिक्षा-संबंधी शासनकर्ता अक्सर शिक्षा शास्त्री न होते हुए भी शिक्षा-संबंधी शासन कार्य करते हैं। श्री संपूर्णानंद जी प्रधानतः शिक्षा-शास्त्री हैं, जिन्हें उनके राजनीतिक महत्व ने शिक्षा-शासक होने का अवसर प्रस्तुत किया है। उनका सब से बड़ा कर्तव्य यह है कि शिक्षा का अधिकाधिक प्रसार इस प्रकार करे कि भारत की परिवर्तित परिस्थिति में शिक्षा का अपेक्षित आधार दुर्बल न होने पावे और इस वेगपूर्ण प्रसार के फलस्वरूप शिक्षा का स्तर तथा उसकी व्यावहारिक उपयोगिता किसी प्रकार कम न हो। व्यापक सुधार जारी करनेवाले तथा अपने विभाग का कार्याकल्प करने का काम उठानेवाले सचिव के कार्यों के फलाफल की परख किसी एक परिवर्तन या सुधार कार्य से करना उचित नहीं है। पूरे काम को देखकर ही कोई सही नतीजा निकाला जा सकता है। सुधारों के पूर्ण प्रभाव का पता लग जाने के बाद संपूर्ण शिक्षा पद्धति का चित्र सामने लाने का प्रयत्न हमें करना चाहिए। गत तीन वर्षों से जिस शिक्षा-नीति का पालन किया जा रहा है और इस संबंध की समस्याएँ जिस प्रकार सुलझाई गई हैं, उसपर निष्पक्ष और अंतिम निर्णय देने के लिये कुछ समय की आवश्यकता है। इस बीच हमें यह देखना है कि कोई निर्णय देने के लिये हमारे पास क्या सामग्री प्रस्तुत है। कुछ परिणाम तो स्पष्टिक सदृश्य स्पष्ट हैं और उन्हें सहानुभूति और मैत्री भाव न रखनेवाले आलोचक भी अस्वीकार नहीं कर सकते।

सन् १९४५-४६ में शिक्षा विभाग का जो बजट ३ करोड़ १८ लाख रुपये का था, वह १९४९-५०, में ६ करोड़ ९० लाख रुपये का हो गया है। सरकारी नियंत्रण में प्रतिवर्ष ४४०० प्राथमिक स्कूलों की स्थापना की सरकारी योजना से प्राथमिक शिक्षा प्रसार के कार्य को अत्यधिक उत्तेजन मिला है। इस योजना के अनुसार ११,१५० स्कूल अवतक खुल चुके हैं। परिगणित जातियों की शिक्षा-संबंधी सुविधाओं में स्पष्ट वृद्धि हुई है और उनकी शिक्षा पर सरकार सन् १९४५-४६ में जहाँ ६ लाख रुपये खर्च करती थी, वहाँ १९४९-५० में १२ लाख रुपये खर्च कर रही है। म्युनिसिपल क्षेत्रों के बालकों को अनिवार्य प्रारंभिक शिक्षा देने के काम की गति बहुत तीव्र रही है। जहाँ १९४६ में केवल ३६ म्युनिसिपल क्षेत्रों में अनिवार्य प्रारंभिक शिक्षा लागू की गयी थी, वहाँ अब सब म्युनिसिपैलिटियों में यह योजना कार्यान्वित हो गई है। वयस्क शिक्षा के कार्यक्रम के द्वारा निरक्षरता और अज्ञान को दूर करने की आवश्यकता भी भुलाई नहीं गई है। इस विषय के विशेषज्ञों तथा इस समस्या में दिलचस्पी रखनेवाले अन्य सज्जनों की एक कमेटी पूरे प्रश्न पर विचार करने के लिये नियुक्त की गई थी और सरकार कमेटी की रिपोर्ट के अनुसार कार्य करनेवाली है तथा वह वयस्क शिक्षा पर बड़ी अतिरिक्त धनराशि व्यय करेगी। जहाँ तक माध्यमिक शिक्षा का संबंध है, स्कूलों और कालेजों की संख्या में बहुत वृद्धि हुई है और स्कूल जानेवाले बालकों की भिन्न-भिन्न अभिरुचि के अनुकूल नए प्रकार के स्कूल खोले गए हैं। ट्रेनिंग प्राप्त शिक्षकों को पर्याप्त संख्या में तैयार करने की समस्या व्यावहारिक और विधायक रीति से हल की जा रही है। इस कमी को पूरा करने के लिये बहुत कुछ किया जा चुका है और आशा की जाती है कि शीघ्र ही ट्रेनिंग

श्री संपूर्णानंद

भगवती शरण सिंह

आत्म-विज्ञापन से दूर रहनेवाले 'विद्वानों में भी विद्वान' का जीवन चरित लिखना जितना ही पुण्य-श्लोक है उतना ही कठिन भी। मेरे लिये जिसके वह 'पूर्वेषामपि गुरु' हो यह कार्य कुछ असंभव-सा ही था। पर नागरी-प्रचारिणी-सभा का, विशेषकर उसके प्रधानमंत्री का आग्रह भी दुर्निवार, मुझसे सा अचल। दो असंभावनाओं के बीच किसी चीज का संभव होना यह पक्षियाँ हैं। मैंने 'यह पक्षियाँ' इसलिये लिखी कि इनकी समष्टि को उनका जीवन-चरित कहना मेरे लिए असंभव है फिर भी इसमें उनके जीवन की कुछ घटनाएँ आपको मिलेंगी। जो आपको नहीं जानते होंगे उनके लिये इसमें भले ही कुछ बातें मिल जाय पर आपको बहुत से लोग जानते हैं। जो लोग उन्हें जानते हैं, जिन्होंने दशकोतक अपनी दृष्टि से उन्हें देखा और समझा है, उन्हें मेरी समझ स्यात् न रुचे। इसके अतिरिक्त भी मेरी एक कठिनाई है। जब कभी मैंने या मेरे जैसे लोगो ने उन्हें समझने, उन्हें पढ़ने की चेष्टा की तब एक अंग्रेजी लेखक के शब्दों में 'दि हार्ड ओपेक्स्टफ् आवआवर नैरोअर सेल्वज मेल्ट्स इन टू ऐन एलिमेंट फारमोर फ्लोइड, फार लेस् लिमिटेड। लाइक वाटर, लाइक एयर वी विकम्; ऐंड इन प्लेस आफ लूजिंग (इट्स) हिज आइडेंटिटी, दि "आई" इन अस स्लिप्स आउट आफ इट्स ओन ब्रीफ ट्रांसिटरीनेस इनटू दि एन्ड्येइरिंग काटिन्युइटी आव एडलेस जेनरेशनस् आव लाइवस्। इन प्लेस आफ वीइंग ए रौक वाउडपूल आफ द ओशनस् फ्लड, वी विकम् ए लिविंग वेव आफ हिज वास्ट टाइड, राइजिंग एंड फालिंग विथ (इट) हिम एंड रिअलाइजिंग आवर आइडेंटिटी विथ (इट) हिम्। यद्यपि यह शब्द एक महान पुस्तक की विशेषता में कहे गए हैं और इसीलिये मैंने इसमें आए हुए 'इट' शब्दों के आगे 'हिम' या 'हिज' कर दिया है, पर यह हमारे जैसे लोगो के लिये उनके विषय में यथार्थ है। फिर भी मैं उनके जीवन के कुछ तथ्य अपने को उनसे अलग करके लिखने का प्रयत्न करूँगा।

श्री संपूर्णानंद जी, जिन्हें कुछ लोग बाबू जी, कुछ प्रोफेसर साहब, कुछ मास्टर साहब, तथा एक दोइने गिने व्यक्ति 'बाबूनंदन' भी कहा करते हैं, बख्शी सदानंद जी के वंशज हैं। 'बख्शी सदानंद जी के पूर्वज पंजाब से क्यों आजमगढ़ के कोटा ग्राम में आवसे यह हमें भी ज्ञात नहीं। उनके काशी आने का कारण तो यह बताया जाता है कि तत्कालीन काशी नरेश महाराज चेतसिंह

सपूणानंद अभिनंदन ग्रंथ

के अनाथ दीहाराग जी व निवन व फलस्वरूप उनसे स्थान की पूर्ति के लिये जय उही के बुद्धों जना का स्वागत हुई तब श्री मदानंद जी उस पद को सुगोभित करने के लिये बुझाए गए। इनके परिचय व नामा के अंतिम भाग में 'आनंद' की परंपरा है। यह परंपरा इन्हीं अर्थात् मदानंद जी से प्रारंभ हुई। कहा जाता है कि उनके नाम का अंतिम भाग 'आनंद' किसी के प्रसिद्ध नाम विनाराम जी का जागीरदार इस वंश-परंपरा में चिरंतन रवाना पाने का आदेश प्राप्त कर चुका है और जब तब यह आनंद परंपरा रही यह नाम वास्तव्य में सुखी रहेंगे। मदानंद जी के दो पुत्र हुए महानंद और परमानंद। उपेक्षित महानंद जी की मृत्यु थोड़ी ही उम्र में ही गई। परमानंद जी के पुत्र निदानंद जीनपुर में जानवाले थे। कहा के लग अब भी इनका नाम आदेश से ज्ञात है। इस सपूणानंद जी के पिता स्वर्गीय विजयानंद जी इन्हीं के पुत्र थे। विजयानंद जी के तीन पुत्र उत्पन्न हुए श्री सपूणानंद, श्री अत्रपूणानंद और श्री परिपूणानंद। यह इनकी उमर-परंपरा की घाटी में नामावली है और इनके विषय में यहाँ अब तक कहना प्राप्त नहीं हुआ। यह तो उनके वृद्ध जीवन-ग्रंथ का विषय है। यहाँ तो श्री सपूणानंद जी के विविध रूपों की चर्चा ही उद्दिष्ट है। वित्तु क्या वह भी इस छोटे से लेख में संभव होगी ?

श्री सपूणानंद जी का जन्म पौष शुक्ल ११, बुधवार, संवत् १८४६ में हुआ था अर्थात् पहला जनवरी सन् १८९० ई० में। इस वयसत पहली जनवरी का इनके जीवन के साथ क्या पुरे हो गए। कुछ लोगो को जय इस अवसरपर उन्हें अभिनंदन ग्रंथ के भेंट दिए जाने का समाचार मिला तो उनकी कमठना स्मृति का उमाह का दमने हुए, उन्हें सहसा विस्वास भी न हुआ कि वह ठाठ वष पूरा कर चुके। उनके बापमाला की घटनाएँ इस लेख के लिये केवल इतनी ही हैं कि वह साहित्य पढ़ने में बीता। खेल-बूढ़ के विषय में यह विशेष बचि न रखते थे पर अपने ही गैर में एकाध बार मुनिस्मल लाउटन के पीछे टूट ही गए। लेकिन साहित्य इन्होंने पढ़ा, हिंदी फारसी, आंग्रेजी। बंगला की पुस्तकें भी इन्होंने पढ़ी पर केवल प्रमगवत्। चौदह पंद्रह वष का अवस्था में ही यह इतना साहित्य पढ़ गए थे इनके समयवस्तु मित्र आज भी साक्ष्य वगन करत है। बाल्य-काल में जिन पुस्तकों का प्रभाव इनके मुकुट जीवनपर पड़ा उनमें से कुछ तो आज के युवकों का अपरिचित साधन पड़ेगी। १० वष में लेकर १४ वष तक के बीच में पढ़ी हुई पुस्तकों में आर० सी० दत्त की 'गजपूत जीवन मध्या' और 'महाराष्ट्र जीवन प्रभात' बकिम गावू की कुण्डानदिनी, गंधार्यन दास व उपयाम और टाड के गजस्थान व इतिहास ने इनकी विचारधारा को निश्चय ही प्रभावित किया था। अंग्रेजी उपयामा में स्वाचो के अंग्रेजी स लडन की बात इन्हें खूब अच्छी लगती। यद्यपि उन दिना न तो भारतीय स्वातंत्र्य संग्राम का प्रादुर्भाव ही हुआ था और न अंग्रेजों के विरुद्ध विद्रोह या घृणा का अनुभव ही। वित्तु सम्कार की बात थी। नेपोलियन की जीवनी ने भी इन्हें खूब प्रभावित किया था। सन् १९०५ के बंगमग आंदोलन की कुछ घटनाओं का इनके ऊपर बहुत प्रभाव पड़ा। १४-१५ वष का विशार हृदय कोवावेश में घटो अपने कमरे में रती हुई तलवार की आजमाइश करना।

आपकी पिता उचपन में घरपर ही हुई। छठी कक्षा में पढ़ते-पढ़ते आप का नाम ठेठरी बाजार के हरिश्चंद्र स्कूल में (उन दिना यह स्कूल वही था) लिखा गया। आधी बशालक वहाँ पढ़ने के बाद आप बेबी कालेज में चले आए और वही से स्कूल लीविंग सर्टिफिकेट परीक्षा पास

की। उन दिनों यह नियम था कि कोई विद्यार्थी १६ वर्ष से कम अवस्था में यह परीक्षा नहीं दे सकता था। अतएव आपको इस परीक्षा के लिये दो वर्ष रुकना पड़ा। इन दो वर्षों में आपने काशी की कामादित्य लाइब्रेरी की उन विषयों की जिनमें इन्हें रुचि थी मारी पुस्तकें पढ़ डाली। डा० हफीज सय्यद उन दिनों १०वीं कक्षा में थे। वह बताते हैं कि उन दिनों यह स्यात् आठवीं कक्षा में थे। फिर भी उनके लिखे अंग्रेजी के निबंध प्रोफेसर नारमैन उन लोगों को लाकर दिखाने और उसी कौटिल्य का निबंध लिखने को प्रोत्साहित करने। श्री संपूर्णानंद जी की दार्शनिक रुचि का श्री नारमैन और श्री रैंडल ने बहुत प्रोत्साहित किया। उन दिनों इंग्लैंड के रैशनलिस्ट प्रेस असोसिएशन से रैशनलिस्ट के जाने वाले लेखकों की कृतियाँ प्रकाशित होती थी। इन लेखकों का दृष्टिकोण 'नानगिली-जम' रहा करता था। इनकी महंगी किताबों को यह असोसिएशन सस्ते दामों में प्रकाशित करता। श्री संपूर्णानंद जी ने इन दो वर्षों में इन्हें खूब पढ़ा और फल यह हुआ कि इन्हें इन लेखकों का 'साइंटिफिक एथीज्म' पसंद आने लगा। मैं इस बात को अभी यही छोड़ता हूँ। इन्होंने बी० एम० बी० की डिग्री ली और इलाहाबाद यूनिवर्सिटी से एल० टी० की उपाधि। उन दिनों यह एल० टी० उपाधि प्रयाग विश्वविद्यालय देता था। इन्होंने एल० टी० की उपाधि सरकारी नौकरी करने के लिये नहीं बल्कि शिक्षा की वृत्ति को पवित्र और तपः पूत मानकर ली थी। जब शिक्षक की वृत्ति को छोड़कर यह राजनीति में कूदे तो उनके अध्यापक मैकेजी अवसर कहा करते 'हियर इज ए गुट मैन गोन रींग'। सरकारी नौकरी न करने की प्रतिज्ञा तो इन्होंने १९०७ में ही जब लाला लाजपत-नय का देश निकाला हुआ था कर ली थी।

राजनीति में

सन् १९१३ में महात्मा गांधी ने अफ्रिका सत्याग्रह आंदोलन प्रारंभ किया। श्री संपूर्णानंद जी अभी तक गृहस्थ और मैनिक जीवन के दोल में पड़े थे। पर 'कविरा खड़ा बजार में, लिये लकाड़ा हाथ, जो घर फूँके अपना सो चले हमारे साथ' और यह गांधी जी के साथ चल पड़े पूरी नीजियर। उनके अगृहस्थ जीवन की कथा तथा तज्जन्य जो क्लेश इनके कुटुंबी जनो को हुआ उनकी चर्चा भी मैं यहाँ नहीं करना चाहता। महात्मा गांधी के नेतृत्व में जिस पराक्रम से उन्होंने स्वातंत्र्य संग्राम में अपना कर्तव्य पालन किया उसकी कहानी भी इनके साथी मैनिकों ने अन्यत्र कही है। १९२१ से १९४४ तक २३ वर्षों का पूरा जीवन उम्रसे तो भरा पड़ा है। मैं केवल दो छोटी-सी घटनाओं का उल्लेख करूँगा। यह घटनाएँ छोटी होते हुई भी इनके चरित्रपर प्रकाश डालती हैं। सन् १९२० में ज० अंगारी और श्री तसद्दुक अहमद गेरवानी जेल से लौटे तो इन लोगों का स्वास्थ्य अत्यंत गराव हो गया था। यह लोग विलायत चले गए। आचार्य नरेन्द्रदेव और श्री संपूर्णानंद जी भी उनके बाद छूटे। श्री संपूर्णानंद जी का भी स्वास्थ्य बेहद चाँपट हो चला था। इधर रजना में यह भावना पैदा होने लगी थी कि अब यह लोग स्वास्थ्य का बहाना कर मगाम में विमुख होंगे। इसी भय के मिल्ने ही बनारस गहर छोड़ने की आज्ञा भंग कर आचार्य जी और संपूर्णानंद जी तुरंत जेल वापस चले गए। दूसरी घटना १९३७ ई० की है। सन् १९३७ में कांग्रेस ने प्रांतों का गठन करना था। यह प० प्यारेलाल जी के बाद शिक्षा मंत्री हुए और प्रात में साक्षरता आंदोलन बटे जोरों से प्रारंभ कर दिया। १९३९ में पुनः जेल में। अंग्रेजी सरकार ने कांग्रेस गठन के बाद भी 'लिटरेसी वीक' मनाना न्याय हानिकर न समझा। यह 'लिटरेसी वीक' सन्

सपूतानंद अभिनंदन ग्रंथ

१९१९ में तब मैं भी मनाया गया और इसमें मैं भी गंगे के बाण उठे १५ दिन का 'गंगान' मिला था। इन घटनाओं का निष्पत्ति अगर कुछ निश्चय हो तो आप निश्चय हैं। स्वतन्त्र मंत्रालय में वह लोगों का अग्रदूत रहूँ हूँ और जो मैं इनके साथ रहूँ हूँ उन् प्रयत्न करनेवाला भी ऐसी कोई घटना याद नहीं पड़ती जब इन्होंने अपने हम कर्तव्य को निभाने में तनिक भी मकाव दिया था।

० वर्षों के पुराने तब मैं दाह तब समाप्त करके वही ही गेटे जम कुछ हुआ ही नहीं। उन दिनों यह युवा थे किन्तु आज वह ६० वर्ष के हैं। चुब हैं पर आज भी उनके हृदय की बढोत्ता, अर्थ भी वही ही रही है। कर्तव्य के लिये वह मैं कुछ करने को तय हैं।

सरस्वती के उपासक

यह था मैं नहीं जानता कि उनकी पहली पुस्तक 'तब निष्पत्ति और वीर' थी परन्तु १९१३ में उनकी 'धर्मवीर' वाली वाली की श्रद्धा प्रस्ताव समिति में प्रकाशित हुई। इसके और पुरस्कार के बीच मैं उन्होंने महाशय छत्रमणि भानु सिंग उपासितिनोद, भारतीय मूर्तिप्रतिमा विचार, भारत में दली राज्य, चरमिह और लोगों का विशाह, तन्हाह हपवधन, महादली सिधिया, चीन की राजनसति, मिश्र की स्वाधीनता, मन्त्रालय अगार, अन्ताराष्ट्रीय विज्ञान, समाजवादी, मन्त्रवाद का विचार, व्यवस्था और राज जर्मों का आदि दान, गणेश भाषा की शक्ति चिह्नितान वृत्त की और इन पावर, तन्त्रमार्गी इन इडियन गेट, इडिविजुबल एड स्टेट, तन्त्राक्ष मावधान, दान और जीवन, पुरस्कार आदि तन्त्रमणि २५ २६ ग्रंथ लिखे। जिस तब मैं मने इन पुस्तकों का नाम मिला है 'तब' उसी तब मैं स्वतन्त्र यह न प्रकाशित हुई है। और तब मैं कि एक दो ग्रंथों का नाम छट भी गया है। पर इन ग्रंथों का नाम मैं ही इनकी शक्ति की विविधता और बहुताता का परिचय मिला है। आप कहने का तब भी ० एम० पी० = पर दान के प्रसाद पाश्चिम के प्रकाश में आलो दिन आपका समाप्त बड विज्ञानविज्ञान का खुले हैं। इन ग्रंथों के अतिरिक्त आपके समय-समय पर प्रकाशित जनेवा तब विविध पत्र पत्रिकाओं में आए दिन दान को मिला करत हूँ।

श्री सपूतानंद जी न ग्रंथ 'तब' के साथ-साथ पत्रों का संपादन भी किया है। मन् १९२० में तब मैं दुःखे निश्चय। अग्रजी में। उसके आर संपादन थे और तब तब जी के उल को तब पर आने 'जाव' का भी संपादन किया। तब के 'जाव' और उसकी 'संपादन' का भी आन मनादन किया हूँ।

आपका पाश्चिम के प्रति दिग्गता मन्त्रालय नायक का राष्ट्र के जनेक विद्वानों का बीच लवतक विश्वविद्यालय के दीक्षात मन्त्रालय के जवम तब के छात्रों का संपादन करत हूँ जो आपकी उन्हाह पण्ट हुआ वह तब निष्पत्ति निष्पत्ति को निभाने के लिये नहीं, बल्कि वह उनकी निम्न निम्न तब तब थी। उन्होंने श्री सपूतानंद जी की अनुपस्थिति में लवतक विश्वविद्यालय की गजत जय पी के जमन्तु उन्हे 'डाक्टर आप लिटरेचर' की उपाधि देने हूँ कहा था कि वह 'विद्वाना म विद्वान' है। इस कथन का बाद मन्त्रालय के मंदिर में पूजा के फूँ चलावेवांग म उनका क्या स्वागत है इसका आप स्वयं निम्न कर सकत हूँ।

श्री सपूतानंद जी का विस्तृत जीवन चरित्र लिखने के लिये जितने स्थान और समय की आवश्यकता

है वह मरने वाला नहीं है। उन्हें जो कुछ करता है उसे अभी उन्होंने शुरू नहीं किया है। यदि उनके मन में उनकी व्यक्ति भारतीय समाज के बाहर जा चुकी है फिर भी अभी उन्हें जो कुछ करता है वह उस क्षेत्र में नहीं, दूसरे क्षेत्र में। उन दूसरे क्षेत्र की ओर ही उनकी अपनी ओर होती है। उनका संन्यास हम केवल इसलिए नहीं कर रहे हैं कि वह विद्वान् हैं, इसलिये नहीं कि वह राजनीति में ऊँचा स्थान रखते हैं, इसलिये भी नहीं कि एकसाथ ही वह सत्तन के कई विभागों का अत्यंत सुगमता और दृढ़ता के साथ संन्यास कर सकते हैं। संभव है हमारे इस हृदय में उनके इन गुणों की ओर भी हमारी दृष्टि हो। पर जिस कारण हमें उनका अधिकधिक संन्यास करना चाहिए वह उनकी दार्शनिक विचारधारा की विशेषता है। उनकी 'समाजवाद' पुस्तक में उनकी का रचा एक श्लोक है:

जगद्भक्तसि यो भिक्षुः भूतवासाऽनिकेतनः
विश्वगोप्ताऽपिदिग्वासा, तस्मै कस्मै नमो नमः॥

जो जगत् का भरण करता है पर आप भिक्षारो है, जो सब प्राणियों को निवास देता है पर आप बेघर का है, जो विश्व का कर्ता है पर आप नंगा रहता है, उसको बारंबार प्रणाम करनेवाली मूर्ति ही बाबू जी की सच्ची झलक है। जो बाल्यकाल में ही अपने कक्ष से बाहर 'बोझा डोनेवाले स्त्री-पुत्रों के स्वास्थ्य में अस्वाभाविक परिवर्तन को देखकर प्रभावित हुआ और जिसकी चिन्ताधारा उसे इन ओर ले गई वह क्यों न समाजवादी पार्टी से पार्थिव रूप से अलग होनेपर भी अपने समाजवादी मित्रों का आदरणीय बना रहे? पर उनकी विचारधारा तो कही नहीं सकती वह उन्हें आगे ले जाती है और वह

‘इयं विमृष्टिर्यत आवभूव यदिवादधे यदि वा न। यो अस्याध्यक्षः परमं व्योमन् सो अंग वेद यदि वनवेद की कठिनाइयों पर विजय पाने और सत्य का निश्चयात्मक ज्ञान प्राप्त करने के हेतु साधनारत है।

जीवन मुक्त श्री संपूर्णानंद जी का जीवन-चरित्र लिखने जैसा कठिन कार्य करने का मनोरथ लेकर ही इन पंक्तियों का लेखक यहाँ इस लेख को समाप्त करता है और परमात्मा से प्रार्थना करता है कि वह उन्हें दीर्घकाल तक अज्ञान के नाश और सत्य की प्रतिष्ठा के हेतु हमारे बीच रखे।

श्री सपूर्णानंद

प्रियवन्ताथ शर्मा

श्री सपूर्णानंद जी का जन्म मागी के एक प्रतिष्ठित वायस्य गुरु में १ जनवरी सन् १८९० को हुआ था। आपके पूवज जग्गी मदानंद गान्धी राज्य के सीवान थे। आपके पिता श्री विजयानंद जी, माता तथा मामासह सभी कमनिष्ठ और साधु प्रवृत्ति के थे। इन तीनों व्यक्तियों का आपपर बड़ा प्रभाव है। बचपन में ही आपकी कुशाग्र बुद्धि का परिचय मिलता रहा है। चौदह वर्ष की आयु में ही आप हाईस्कूल की शिक्षा में पहुँच गये थे किंतु उस समय के इस नियम के कारण कि परीक्षाएँ मोठह वर्ष की आयु के पहिले हाईस्कूल की परीक्षा में सम्मिलित नहीं हो सकती, इन्हें रद्द जाना पड़ा। इस अनिवाय अवकाश का उपयोग आपने खेल-कूद में न करके स्थानीय कारमाइन्स ग्रांटिंग में स्वाध्याय के लिये किया और अल्पप्रतिष्ठ अगरेजी लेखकों की रचनाएँ पढ़ डाली।

उनका यह विद्याव्यसन आज भी जारी है। प्रायुधान में, रेल में, गाटर में पढ़ने रहते हैं। मन तो इन्हें अपने घर जालिपादेवी में विद्यापीठ पैदल जाते समय रास्ते में पुस्तकें पढ़ते हुए पता है। जब मिथीछे छोड़ी ही दूसरेर गिष्यमटली एक दूसरे का मजाक उड़ाते हुए अपने समय का गुरुपयोग करती हुई चली थी। मनचाही पुस्तकें न पढ़कर पानेपर आपने जेल के पुस्तकालय में गुरु मामूरी किस्म कहानी की किताब पढ़ डाली थी। यही कारण है कि आप गूढ़ से-गूढ़ और गायत्रि-से माध्याय विषयपर समान रीति से और अधिकारी रूप में बोलते और लिखते हैं। आप की तेजी ग पेज का पेज पढ़ जाना है, उसे व्यवस्थित रीति में स्मरण करते हैं। इसका यह अर्थ नहीं है कि सदा अध्ययन ही करने रहते हैं या गंभीर बने रहते हैं। जब घनिष्ठ मित्र और विरोध पर बच्चा के बीच होते हैं, उस समय कहानी किस्म, चुटकुले कहने और सुनते हैं। और का मजाक उड़ाते हैं और दूसरे के आने प्रति किए हुए मजाक का आनंद भी लेते हैं।

स्थानीय क्वीन्स काॅलेज से बी० एम्सी० की परीक्षा उत्तीर्ण करने के बाद इलाहाबाद में एल्० टी० की उपाधि प्राप्त की। उस समय के अध्यापक तथा बाद की युक्तप्रात के शिक्षा मन्त्रालय श्री मेक्सवेल के बहुत आग्रहपर भी आपने सरकारी नौकरी करना स्वीकार नहीं किया और स्थानीय हरिद्वार स्कूल में (अब हरिद्वार डिग्री काॅलेज) शिक्षण हो गए। यहाँ ने प्रसिद्ध देशभक्त राजा

महेंद्रप्रताप द्वारा स्थापित वृंदावन के प्रेम विद्यालय में चले गए। वहाँ से आप डेली कालेज इन्दौर गए। इंदौर से आप प्रधानाध्यापक होकर बीकानेर गए।

प्रथम महापुरुष और उसके बाद जलथान-वाला-वाग की घटनाओं तथा ब्रिटिश गवर्नमेंट की वादा खिलाफी के कारण देश में स्वाधीनता की लहरे उमड़ रही थी। महात्मा गांधी के नेतृत्व में सन् १९२० में असहयोग आंदोलन आरंभ हो गया। आपने इस यज्ञ में अपनी आहुति देने का निश्चय कर लिया और बीकानेर राज्य की सेवा छोड़कर देशसेवा के क्षेत्र में आ गए। हृदय की पुकारपर अपने जन्मस्थान काशी को सेवा का क्षेत्र बनाया। बहुत शीघ्र ही आपने प्रमुख स्थान प्राप्त कर लिया।

असहयोग आंदोलन की गति तीव्र होती गई। प्रिंस आफ वेल्स के बहिष्कार के कारण सारे देश में गिरफ्तारियाँ आरंभ हो गई। स्वाधीनता के युद्ध में काशी का स्थान सदा ऊँचा रहा है। आपके नेतृत्व में स्वयंसेवकों के जत्थे सार्वजनिक रीति से सत्याग्रह करने के लिये निकलने लगे। तत्कालीन ब्रिटिश सरकार के विरोध की इस वनाग्नि का दृश्य चिरस्मरणीय रहेगा। देशभक्ति के भावों से भरे हुए भारत की स्वतंत्रता के लिये उत्सुक वीर सैनिक स्वयंसेवकों की सूची में बिना नाम लिखाए ही मालाएँ पहिनकर निकल पड़ते थे और गिरफ्तार हो जाते थे। नासक गिरफ्तारियाँ करते-करते लाचार और परेशान हो गए थे। जेलों में, हवालातों में, जगह नहीं रह गई थी। इस योजना को आरंभ करने का श्रेय आपको है। अहमदाबाद कांग्रेस के पहिले ही आप गिरफ्तार कर लिए गए और एक साल का कठिन कारावास का दंड मिला। आप पहिले बनारस और वही से लखनऊ जेल भेजे गए।

चौरी-चौरा कांड के बाद महात्मा गांधी ने सत्याग्रह आंदोलन स्थगित कर दिया। उसीके बाद उनकी गिरफ्तारी हुई और ६ वर्ष का कारावास मिला। सारे देश में एक प्रकार की निष्क्रियता आ गई। कौंसिल-प्रवेश के प्रश्न पर नेताओं में मतभेद हो गया और स्वराज्य पार्टी की स्थापना हुई। आप उसमें सम्मिलित हो गए। हिंदुओं में राष्ट्रीय भावना लाने के विचार से गया कांग्रेस के साथ ही साथ हिंदूसभा का भी अधिवेशन किया गया था। आप भी हिंदूसभा में सम्मिलित हुए किन्तु आगे चलकर राष्ट्रीय विचार के अधिकांश हिंदुओं ने यह सोचकर कि कांग्रेस का समानांतर सघटन व्यर्थ है उसे छोड़ दिया। आरंभ से ही आल इंडिया कांग्रेस कमेटी, प्रांतीय कांग्रेस-कमेटी, जिला तथा शहर कांग्रेस कमेटी के सदस्य हैं। कई वर्षों तक संयुक्तप्रांतीय कांग्रेस कमेटी के प्रधान मंत्री, बनारस जिला तथा शहर कांग्रेस कमेटी के अध्यक्ष रहे हैं।

बीकानेर छोड़कर आने के बाद प्रसिद्ध देशभक्त स्वर्गीय जिवप्रसाद गुप्त के आमंत्रणपर आपने स्थानीय जानमंडल द्वारा प्रकाशित 'मयादा' मासिक पत्रिका का संपादन भार ग्रहण किया। अज्ञात-राष्ट्रीय विद्वान नामक ग्रंथ हिंदीभाषा में लिखा जिसका विद्वानों ने बड़ा आदर किया। कहा जाता है कि इसप्रकार एक पुस्तक में अंतर्राष्ट्रीय विद्वान के संबंध की इतनी जानकारी बातों का समावेश बहुत कम लेखक कर पाए हैं। आपने हिंदी दैनिक 'आज' तथा उसीकी ओर से निकलनेवाले अंग्रेजी दैनिक 'टुडे' का बड़ी योग्यतापूर्वक संपादन किया था। देश की विभिन्न समस्याओंपर आप सदा

ही हिंदी तथा अंग्रेजी के पत्रों में लिखा करने है। वाणी में काँग्रेस सामंजसवादी दल की ओर से निम्नलिखित हिंदी मन्त्राह्न 'जागरण' का भी आपसे संपादन किया था।

आर्यभट्ट काव्या म 'मर्षादा' का प्रकाशन स्वमित हो जानेपर आपने राणी विद्यापीठ म दान अर्पण का पदग्रहण किया। स्थान के माय-साथ आप अतागष्ट्रिय विधान का भी अध्यापन करने थे। आपके लिखी में श्रीगजागम शास्त्री, श्री लालहादुर शास्त्री, श्री कमलानि शास्त्री, श्री हरिहरनाथ शास्त्री, श्री गुरुगुण केसर आदि देश में महत्वपूर्ण पदोंपर ह और उनका प्रमुख स्थान है। आप दशन, राजशास्त्र, साहित्य, इतिहास, ज्योतिष आदि गूढ़-मै-गूढ़ विषयों के समर्थ हैं और उड़ी ही सरिता में समझाने ह। बड़ी गहन से गहराई का समाधान करने ह। अपने माधियों को मग अध्ययन की आर प्रगति करने रहते हैं। आपका दान आर तारा की गति विधि के अध्ययन में आपको निरूप रचि है। आप इस बात से मदा दुखी रहते हैं कि आजकल के मानवनिष्ठ वास्तविकता से अध्ययन की रचि नहीं है व अपने को जममिद्ध नेता मान लेते ह और अजबदा की भांति अपने स बड़ा के माय काम मीक्षता आवश्यक नहीं समझते। आजका आप वाणी विद्यापीठ की निरीक्षण मग के अध्यक्ष आर उसकी पापन श्री हरप्रसाद शिक्षा निधि के मचालक ह।

काँग्रेस के यह निगम करनेपर कि काँग्रेस कार्यकर्ताओं को स्थानीय गामन म भी योग दता चाहिए, बनारस में भी काँग्रेसजन ने म्युनिमिपल निर्वाचन में भाग लिया। डाक्टर भगवान् दाम जी की अध्यक्षता में बाड बना। आप स्थानीय म्युनिमिपल बोर्ड के सदस्य चुने गए आर लिखा, चुर्गा तथा स्वास्थ्य समितिया व अध्यक्ष रह। उस समय आपने बड़ी कुशलता ह इन विभागों का संचालन किया आर पुगने अधिकारियों के स्थानपर नए माय कमचारियों की नियुक्ति करके तथा पलट कर दी। वाणी नगरी का सुदर और स्वस्थ बनाने की आपकी मदा चिंता रहती है। बनारस म 'इप्रूवमेंट ट्रस्ट' बनाने के लिये आप मन् १९३७ से ही उद्योग कर रह थे। अब 'इप्रूवमेंट ट्रस्ट' स्थापित करने म सफल हुए ह।

मन् १९०६ के चुनाव के समय काँग्रेस कार्यकर्ताओं में राष्ट्रवादिता आर हिंदू हिन के नामपर मतभेद हो गया और बंटता हो गया। हिन्दू-मुस्लिम वैमनस्य के कारण सारे देश का काम मडल विपात हो गया था। हिन्दू-हिंदू के नामपर बहुत सी प्रतिनिधियां दी गिनियां काँग्रेस का विरोध करने कलिज लागे बड आई थी। देश में कई स्थानोंपर काँग्रेस उन्मेषदवाग की हार हुई किन्तु बनारस शहर म काँग्रेस की शानदार जीत हुई और आप युक्तप्रान्तीय काँग्रेस के सदस्य चुन लिए गए। अपनी काय-कुशलता और स्पष्टवादिता में आपने अपना प्रमुख स्थान बना लिया था। आर योंतर आप काँग्रेस के काँग्रेस दलके मंत्री थे। मन् १९०८ में इंडिपेंडेंट आफ इंडिया लीग की स्थापना होनेपर आप उसमें भी ममिलिन हुए। सन १९३० की १ जनवरी का काँग्रेस के गहौर के अधिवेशन में पूर्ण स्वायत्तता का ध्येय निश्चिन हो जाने पर तथा मत्याग्रह आरम्भ होनेपर काँग्रेस के आदेशानुसार आपने युक्तप्रान्तीय काँग्रेस से त्याग-पत्र द दिया।

सन १९०६ के चुनाव में राष्ट्रवादिता और हिंदू-हिंदू का नाम पर काँग्रेस के कार्यकर्ताओं में जो मतभेद हो गया या वह बढ़ता हो गया। इसके फलस्वरूप प्रांत में काँग्रेस का माय विमृशाल हान लगा। काय की सुविधा के लिये प्रान्तीय काँग्रेस समेटी का कार्यार्थ प्रयास स बनारस हस्ता-

तरित किया गया। आपने प्रधान मंत्री का कार्यभार सँभाला। यह समय भारत के लिये परीक्षा की घड़ी थी। आंदोलन स्थिर हो गया था और चारों ओर निराशा छा गई थी। भावी सुधारों के प्रश्न पर विचार करने के लिये ब्रिटिश गवर्नमेंट ने सर जान साइमन की अध्यक्षता में गांधी कमीशन नियुक्त किया। इसमें एक भी भारतीय सदस्य नहीं रखा गया। इससे सारे देश में, सब दलों ने उसका घोर विरोध किया। साइमन कमीशन पहिले-पहिल बनारस आया। यहाँ काले झंडे और विरोधी जुलूसों से जैसा वहिष्कार हुआ वैसा देश में कहीं नहीं हुआ। आपने उसमें प्रमुख भाग लिया था।

आप सैनिक शिक्षा तथा अनुशासन के बड़े पक्षपाती हैं। कांग्रेस कार्यकर्ताओं में समय तथा अनुशासन लाने के लिये आपने काशी में चेतसिंह शिक्षण-शिविर का आयोजन किया था जिसमें प्रातः के चुने हुए स्वयंसेवकों को छः सप्ताह तक गौरीरिक और मानसिक शिक्षा दी गई थी। इसके बाद भी प्रातः का स्वयंसेवक विभाग आपके निरीक्षण में रहा और सन् १९३६ की लखनऊ कांग्रेस में आप स्वयंसेवकों के सेनापति थे। मन्त्रिपद ग्रहण करने के बाद आपने छात्रों को सैनिक शिक्षा दिलाने का आयोजन किया। आज विद्यालयों के छात्र जब सैनिकों की भाँति अनुशासन में चलते हैं तो मालूम होता है कि ये छात्र आगे चलकर भारत की सब प्रकार की कठिनाइयों से रक्षा करने में समर्थ होंगे।

भारत सरकार ने सेना के भारतीयकरण पर विचार करने के लिये श्री स्क्रीन की अध्यक्षता में एक समिति नियुक्त की थी। स्वर्गीय पंडित मोतीलाल नेहरू उसके सदस्य थे। कांग्रेस कार्यकर्ताओं में संपूर्णानंदजी ही इस विषय के विशेषज्ञ हैं, इस कारण पंडित जी ने अपनी सहायता के लिये आपको विद्यापीठ से विशेष आमंत्रण पर बुलाया था।

सन् १९३० में सत्याग्रह आंदोलन आरम्भ होनेपर काशी उसमें सदा की भाँति आगे रहा। आप सत्याग्रह-संग्राम के प्रथम संचालक नियुक्त किए गए और नमक-बनाने के अपराध में आपको डेढ़ वर्ष के कठोर कारावास का दंड मिला। सारे देश में सत्याग्रह बड़े उत्साह और ज्ञान से होता रहा। इसके फलस्वरूप मार्च १९३१ में गाँधी-इर्विंग समझौता हुआ और आप विजयी सेनानी की भाँति कारागार से वापस आए और पुनः कांग्रेस को शक्तिशाली बनाने में लग गए। १९३१ में समझौते को पूरा कराने की चेष्टा होती रही। दूसरी गोलमेज परिषद् में संमिलित होने के लिये महात्मा गाँधी लंदन गए किंतु देश की राजनीतिक स्थिति दिनपर दिन विषम होती गई, यहाँतक कि लंदन की कांग्रेस से लौटते ही महात्मा गाँधी गिरफ्तार करके यरवदा जेल में नजरबंद कर दिए गए।

६ जनवरी १९३२ को दूसरा सत्याग्रह आंदोलन आरम्भ हो गया। शहर में दफा १४४ लगी थी। उसे तोड़कर जुलूस निकला और टाउनहाल में सार्वजनिक सभा हुई। उसमें भाषण करने के अभियोग आप, श्री शिवप्रसाद गुप्त, श्री वैजनाथ सिंह, श्री कृष्णचंद्र गर्मा और श्री तारापद भट्टाचार्य गिरफ्तार किए गए और ६ महीने की सख्त सजा हुई। जुलाई में जेल से लौटने पर आप पुनः गिरफ्तार किए गए और एक साल की सजा हुई। इसवार आप रायवरेली तथा जॉन्सी की जेलों में रहे।

सत्याग्रह आंदोलन स्थगित होने पर आचार्य नरेन्द्र देव आदि के साथ आपने कांग्रेस सोशलिस्ट पार्टी की स्थापना में भाग लिया। आप उसके बंबई में होनेवाले दूसरे वार्षिक अधिवेशन के सभापति

ये। आप मद्रास में ही समाजवादी विचारधारा के पोषक रहे हैं। तत्कालीन ब्रिटिश गवर्नमेंट ने आपको हमेशा रूप का पथभ्रामी समझती रही। जब मई १९३० में आपने अंग्रेजी में 'ह्वेन वी आर इन पावर' नामक पुस्तिक प्रकाशित की। उस समय पूंजीपतियों और जमींदारों से मजदूरी सब गट थी। आज भी आपकी विचारधारा वही है। आपका 'समाजवाद' ग्रन्थ पढ़ी ही उसी बोटिंग है। इस समय उसका पाठ्यक्रम सम्पूर्ण प्रकाशित हुआ है। उसने विषय का हिंदी में सर्वोत्तम ग्रन्थ होने के कारण हिंदी साहित्य समन्वय द्वारा इसपर आसगल प्रकाशित किया था। मुगलवा पाठिकापर मिल चुका है। आज पूना में होनेवाले हिंदी-साहित्य समन्वय के सम्मानित होने का यह किंतु जेठ में होने के कारण सम्मानित न कर सकें।

सन १९२८ के नए गवर्नमेंट आफ इंडिया ऐक्ट के चलने के बाद कांग्रेस ने राष्ट्रीय और प्रांतीय द्वारा समाजवादी धारा में भाग लेने का निश्चय किया। १९३६-३७ के चुनाव में दल में एक अंग्रेज आपका जा गई। प्रांतीय धारा-समाजवादी में कांग्रेस का प्रभुत्व उद्भूत हो गया। इसके फलस्वरूप कांग्रेस ने प्रांत में पदग्रहण का निश्चय किया और युक्तप्रांत में पंडित गोविंद वल्लभ पंत के प्रधान-मंत्रित्व में मंत्रिमंडल बना। आपको गिफ्टा का महत्त्वपूर्ण विभाग मिला गया। कार्यभार ग्रहण करने ही आपने गिफ्टा में प्रांतिकी परिवर्तन आरंभ कर दिए। सारे प्रांत में सामन्त-प्रभार का आदरन चलाया। बेमिन्न भूमि की स्थापना की। शिक्षा-व्यवस्था में आमूल परिवर्तन करने के लिए आचार्य नरेंद्रदेव की अध्यक्षता में समिति नियुक्त की। जिसने देश के प्रमुख शिक्षा-साहित्यिक महत्त्वों में विश्वविद्यालय, माध्यमिक तथा प्रारंभिक शिक्षा के पाठ्यक्रम दीर्घनीति, आचार्य समाज की समस्यारूप शिक्षा का अपना महत्त्वपूर्ण गिफ्टा दी। इसके अनुसार कार्यभार होने के पश्चात् ही सन १९३९ में तत्कालीन सरकार और कांग्रेस में मतभेद हो गया और कांग्रेस ने प्रांत में पद-योग नष्ट दिया।

६. इस समय दूसरा महाभूट चला रहा था। कांग्रेस और सरकार का पाठ्यक्रम बदला गया और मई १९४० में महात्मा गांधी ने नेतृत्व में व्यक्तिगत सत्याग्रह आंदोलन आरंभ हो गया। राणी में आपने नए आंदोलन का प्रयोग किया और डेढ़ वर्ष का सांग्राम मिला। व्यक्तिगत सत्याग्रह आंदोलन के चलते हुए ही गवर्नमेंट ने फिर समझौते की बात शुरू की। उसमें सफलता न मिलने पर महात्मा गांधी ने 'मार्ग छोड़ो' आंदोलन आरंभ किया। बंबई में अखिल भारतीय कांग्रेस कमेटी के निर्णय करने ही, दूसरे दिन ० अगस्त १९४० को प्रांत का महात्मा गांधी गिरफ्तार कर लिए गए। उनसे पहले उसी दिन आप भी अपने अग्र साधिका महति गिरफ्तार करके बनारस जिला जेल में रखे गए।

मार्ग के जाने-जाने में आंदोलन जारी चलेता गया। आसन्न हिमालय ब्रिटिश शासन का पता देना होने लगा। एसा आसन्न होने लगा कि ब्रिटिश शासन समाप्त हो गया। सरकारी कचहरी, दाना घर बड़े फहराए जाने लगे। आंदोलन इतना तीव्र होने पर इसकी विरोधता यही थी कि किसी की व्यक्तिगत संपत्ति का कोई नुकसान नहीं हुआ। जो कुछ तोड़ फोड़ हुई वह सरकारी संपत्ति की हुई। इस कारण चिट्ठी, मुगलान, किताबों अवधारों का आना बंद हो जाने के कारण आपका विशेष कष्ट उठाना पड़ा। यही कारण कि वेद, दान तथा साहित्य की पुस्तकें भी जेल में

नहीं पहुँच पाती थी। पुस्तकों का अभाव श्रीसंपूर्णानंद जैसे विद्या-व्यसनी के लिये बड़ा ही कष्टकारी था। आप प्रायः ८ महीने के बाद बनारस के जिला जेल से वरेली सेटल जेल भेजे गए।

भारत छोड़ो आंदोलन की तीव्रता घटती गई। घोर अत्याचारों के फलस्वरूप सारे देश में निराशापूर्ण वातावरण हो गया। इसी निराशापूर्ण स्थितिमें आप नजरबंदी से छोड़ दिए गए। जेल से आते ही आप तथा माननीय श्री पुरुषोत्तम दास जी टंडन ने कांग्रेस के कार्यकर्ताओं को एकत्र करके कांग्रेस असेंबली की स्थापना की, और यह साहस पैदा किया कि कांग्रेस कार्यकर्ता मिलजुल सकें। विखरी शक्तियों का फिर से संघटन आरंभ हो गया और कांग्रेस फिर से दिनपर दिन शक्ति प्राप्त करती गई। सन् १९४६ में हुए चुनावों में कांग्रेस का प्रबल बहुमत निर्वाचित हुआ और प्रांतों में फिर से पद-ग्रहण करने का निश्चय हुआ। युक्तप्रांत में फिर माननीय पंडित गोविंद वल्लभ पंत के प्रधान मंत्रित्व में मंत्रिमंडल का संघटन हुआ और आपको शिक्षा, सूचना तथा श्रम-विभाग सौंपे गए। आगे चलकर आपको अर्थ-विभाग का भी कार्य सभालना पड़ा। इस समय भी आप शिक्षा, अर्थ तथा श्रममंत्री हैं।

सन् १९३७-१९३९ के कार्यकाल में शिक्षा प्रसार तथा शिक्षा प्रचार की जो योजनाएँ आपने बनाई थी, उनके पूर्णरूप से सफल होने के पहिले ही कांग्रेस ने पदत्याग कर दिया इसके फलस्वरूप आपने शिक्षा में जो नए सुधार आरंभ किए थे वे रुक गए। फिर कार्य हाथ में लेनेपर आपने दूने-उत्साह के साथ उसको आरंभ किया। सन् १९४५-४६ में जहाँ शिक्षापर ३ करोड़ १८ लाख रुपया व्यय होता था, १९५०-५१ के आय-व्ययक में ७ करोड़ से अधिक रुपए की व्यवस्था की गई है। प्रतिवर्ष ४४०० नए स्कूल खोलने की व्यवस्था की गई है। इस योजना के अनुसार अवतक ११,१५० स्कूल खोले जा चुके हैं। अब सब म्युनिसिपल बोर्डों में अनिवार्य प्रारंभिक शिक्षा की योजना कार्यान्वित हो रही है। माध्यमिक शिक्षा के लिये स्कूल और कालेजों की संख्या १९३६ की ६ गुनी हो गयी है। बालिकाओं की शिक्षा में भी आगातीत सुधार हुए हैं। इलाहाबाद में मनोवैज्ञानिक शिक्षण केंद्र खोला गया है। फैजाबाद में समाजसेवा की शिक्षा के लिये विद्यालय खोला गया है जिसमें १० महीनेतक शिक्षा प्राप्त करना सरकारी नौकरियाँ पाने के लिये अनिवार्य है। स्कूलों में सैनिक शिक्षा की व्यवस्था की गई है। वह दिन दूर नहीं है जब हमारी इन शिक्षा-संस्थाओं से सुयोग्य विद्वानों के साथ-साथ सुयोग्य सैनिक भी मिलेंगे।

संस्कृत की शिक्षा में आमूल परिवर्तन करने के लिये आपने डाक्टर भगवान् दास जी की अध्यक्षता में संस्कृत के विद्वानों की एक समिति नियुक्त की थी। उसकी रिपोर्ट के अनुसार शिक्षा-क्रम में परिवर्तन करने के लिये आपने युक्तप्रांत की संस्कृत की शिक्षा-संस्थाओं के संचालकों का एक संमेलन बुलाया था। जिसके परामर्श के अनुसार संस्कृत शिक्षा की योजना में परिवर्तन किया जा रहा है। काशी में संस्कृत विश्वविद्यालय बनाने की सब व्यवस्था पूरी हो गई है। आशा है शीघ्र ही विश्वविद्यालय का कार्य आरंभ हो जायगा। अवतक संस्कृत के अध्यापक तथा छात्र जो अपने को शासन तथा समाज से उपेक्षित समझते थे, अब वे भी अपने को औरों के समान समझने लगेंगे।

प्राथमिक पाठशालाओं के शिक्षकों की जो दयनीय आर्थिक स्थिति है, उनको आज जो पुरस्कार मिलता है उसमें वह इस भीषण महंगी में अपना तथा अपने परिवार का पोषण नहीं कर

कष्ट झेलते हुए भी आप अध्ययन और ग्रंथ लेखन के लिये इतना समय कैसे निकाल पाते हैं। निकट में देवने से जान पड़ता है कि इसका कारण आपका पवित्र चरित्र और तपोमय जीवन है। एक ओर यदि माघ के मकरे ४ वजे, रात के ग्यारह बजे हुए ठंडे पानी से स्नान करके खुले मदान में बैठकर आपको पूजन करते हुए देखकर आश्चर्य होता है तो दूसरी ओर छोटे से कमरे में भीषण गर्मी में पुस्तकों के बीच बैठे हुए ग्रंथों की रचना करते हुए देव कम विस्मय नहीं होता है।

माननीय श्री संपूर्णानंद जी द्वारा लिखित पुस्तकों की सूची :

क्रम सं०	नाम पुस्तक	प्रकाशक	सन्
१.	धर्मवीर गांधी	ग्रंथ प्रकाशक समिति, काशी,	१९१४
२.	महाराज छत्रमाल	ग्रंथ प्रकाशक समिति, काशी	१९१६
३.	भौतिक विज्ञान	नागरी प्रचारिणी सभा, काशी	१९१६
४.	ज्योतिर्विनोद	नागरी प्रचारिणी सभा, काशी	१९१६
५.	भारतीय सृष्टि क्रम विचार	नागरी प्रचारिणी सभा, काशी	१९१७
६.	भारत के देशी गण्ट	प्रकाश पुस्तकालय, कानपुर	१९१८
७.	चेनसिंह और काशी का विद्रोह	प्रताप कार्यालय, कानपुर	१९१९
८.	मन्नाट हर्षवर्धन	गाँधी हिंदी पुस्तक भंडार, बबई,	१९२०
९.	महादजी सिंघिया	हिंदी ग्रंथ रत्नाकर कार्यालय, बबई,	१९२०
१०.	चीन की राज्यक्रांति	प्रकाश पुस्तकालय, कानपुर	१९२०
११.	मिश्र की स्वाधीनता	मुलभ ग्रंथ प्रचारक मंडल, कलकत्ता	१९२३
१२.	मन्नाट अशोक	प्रकाश पुस्तकालय, कानपुर	१९२४
१३.	अताराष्ट्रीय विधान	ज्ञानमंडल लि० काशी (दो संस्करण)	१९२४
१४.	समाजवाद	श्री काशी विद्यापीठ, काशी, पाँच स०	१९३६
१५.	साम्यवाद का विगुल	काशी पुस्तक भंडार, काशी	१९३६
१६.	व्यक्ति और राज	हिंदी पुस्तक एजेंसी, काशी	१९४०
१७.	आर्यों का आदिदेश	लीडर प्रेस, इलाहाबाद	१९४१
१८.	दर्शन और जीवन	लीडर प्रेस, इलाहाबाद	१९४१
१९.	ब्राह्मण सावधान	ज्ञानमंडल लि०, बनारस,	१९४४
२०.	चिद्विलास	ज्ञानमंडल लि०, बनारस,	१९४४
२१.	गणेश	श्री काशी विद्यापीठ, काशी	१९४५
२२.	भाषा की शक्ति	ज्ञानमंडल लि०, बनारस,	१९४५
२३.	पुरुष सूक्त	शारदा प्रकाशन-गंदिर, बनारस	१९४७
अंग्रेजी की पुस्तकें :—			
२४.	व्हेन वी आर इन पावर, (अंग्रेजी में)	स्वयं	१९३१
२५.	काम्मोगोनी इन इंडियन थाट (अंग्रेजी में)	काशी विद्यापीठ, बनारस,	१९४९
२६.	इनडिविजुअ एंड स्टेट	किताबिस्तान, इलाहाबाद,	१९४४

हिंदी साहित्य सगेहन द्वारा “गंगलाप्रसाद पारितोषिक” तथा “मुरारका पारितोषिक” प्राप्त

आप वही आत्मा म समय का पात्रन करत है। आपका मन मे उदा गुण है कि आप गीत या विषय का सार ग्रहण कर लेते हैं। यही गुण है जिनसे आप आगे वी आसक्ति बनते हैं। आपने अपने मे सुश्रुति व शीघ्रता सभी आया है किन्तु जानते उसको उर माहम क माय महन किया। आप अपने आश्रित व यागयोग व विचार कि बिना भी माहम व माय फटिन म कठिन कार्य म उर जानते और उमर पड़नेवाली कठिनाईयाँ व सामना करने हैं। अथ मरुत्तनी मरुत्तों की भाँति आपकी भी प्राय जीवनमरुत्तों की अकृपा हो रही है किन्तु फिर भी उस छोटी सामग्री म आप जय लला की भी सहायता करने रहते हैं।

उत्तरे गुणा व करने हल भी आपका धनिष्ठ मित्र और अनुवायिका की मर्यादा उद्धृत हो रही है। इसका कारण यही है कि करने म आपका व्यवहार उद्धृत किया रहता है। जो लाल बरनी किसी किसी व लिये जानते हैं उन्हें आपसे उही मित्रता होती है। आप किसी व भी अपनी स्वाभाविकता दस्त नहीं सुनाने देंगे। जहाँ उमने वाने शुरू की आप उमरी बात का मागता ता नी गदा म कहकर उमरी बातों उद कर देते और आना दा-दुक जवाब बनता देते हैं। आप किसी का इतिहास मिलि म टाँटना किन्तु नहीं पसंद करने। इसका एक मुख्य ता यह होता है कि आप म मिलने वाला व्यक्ति मदद में नहीं रह जाता। उस जहाँ तक आपका संबंध है, अपनी स्थिति स्पष्ट हो जानी है किन्तु जाज व सामाजिक व्यक्ति दय प्रसार की बात का अस्मादीयगी का कारण इसके उमके हृदय को बाट लगती है। आपमें अनुपामन प्रियता है। जिसका जो कारण है उसे पूरी जिम्मेदारी ने माय करने देने है। उसमें दम नहीं देने। उसकी मर्यादा व फिर प्रगता करने और असह्यता या देवदूरी के लिये पीठने भी है। उसकी हासिक प्रगता या निरा उर कहने और धागी में स्पष्ट हो जानी है।

म अपनी थकावट जित्त करने हुए मगवान् म यही प्राप्ति करना है कि वह आपका मुख्य और मर्यादा रहे, जिसमें अनेक धर्मों का और मर्यादा के माय माय गिता और साहित्य के मय म उर उर प्रगता करने रहे।

मोह (संयुक्त)

मेरे नाम आना है कि आपकी
संज्ञित हमें देना अच्छा ही रहती है।
आपका शरीर खुले मन जून है।
नरेंद्र देव कहल निहार है, आप उपास
मैंसे वरुण और आपका काम आर
हउम व्यथन /

प्रमोदराजें मिलने के लगे हैं वा
निहार / मोह देना ही न हो दुख ही है।
मैंसाके के हाथ कहीं आसना है। मुझे
कूट प्रमोद ही कहता है कि आपका
आना के लिए है मैं हाथ नैसा कि
आपका वह देना है। दूसरी प्रवृत्ति।
होई है। आप तो जानते हैं वा
कि मैं नरेंद्र देव आचार दीक्षा है।
कुछ दिनों में ही दीक्षावांश के उद्योग
न करनी के निमित्त को अच्छे हो
जाता।

आपका देना मेरे प्रमोद आचार
प्रमोद उभरता है। मेरे प्रमोद के आचार

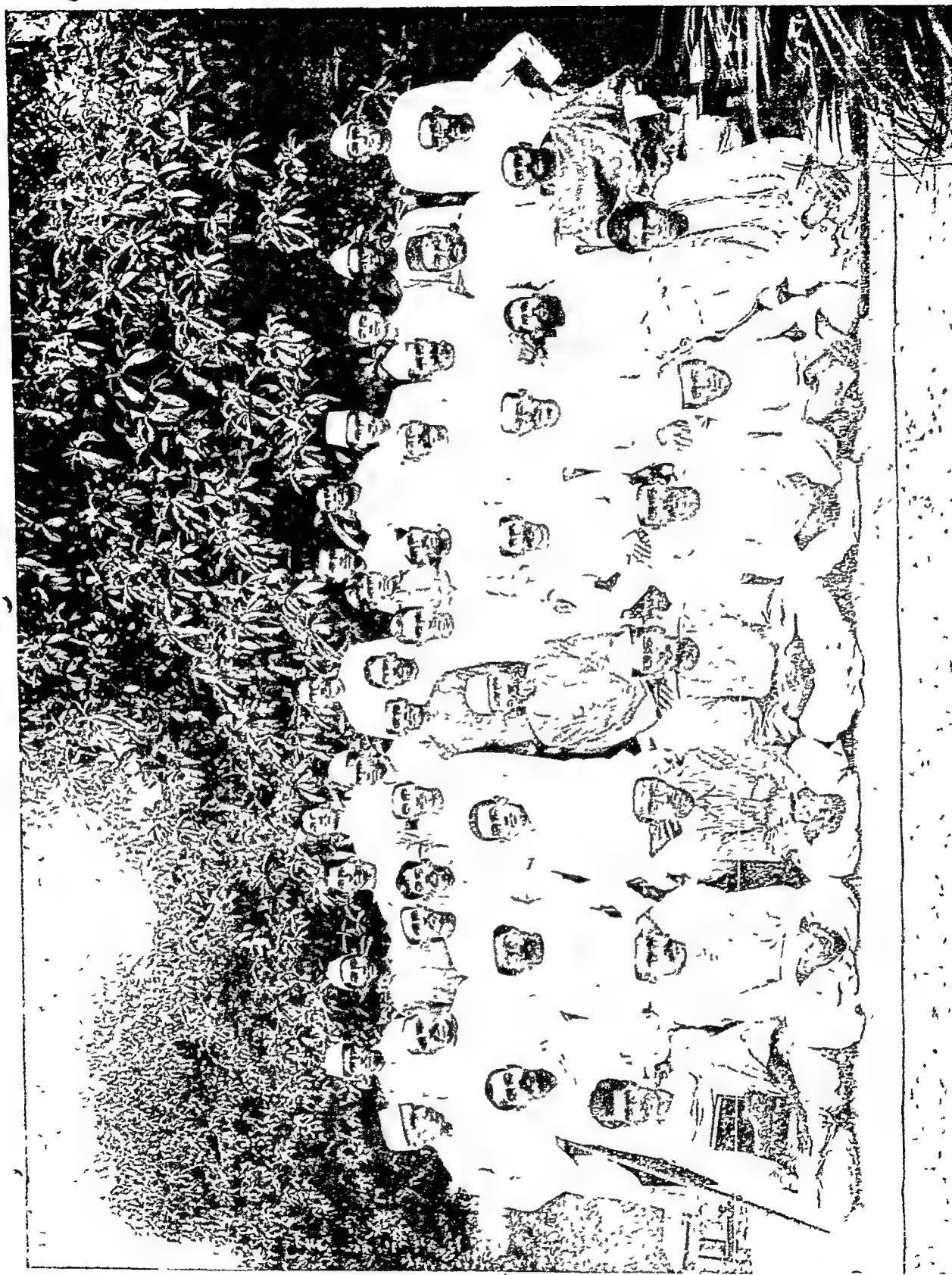
आप मुझे प्रमोद वांछा नहीं है।
लोकिक कामों में नसे और कई प्रम
पेदा होता है। उस काम में तो हम आप
दिल सफल है। लख ही कुछ वांछा
करेंगे। एक काम यह है। जिसा बहुत
कि सम्प्रदाय से हम अथवा कामों
मार्गिक कभी नहीं आसना है।
होकर नहीं आसना है। हो। सुमोद
सम्प्रदाय का मोह है। दूसरी
नहीं होता चाहिये। हम
दूसरी विचार आसना
चाहत है। प्रमोद निरव्य अथवा
आपका रोनी अच्छी लगती है।

आ 1440 /
11-4-1937
2/नेरेंद्र
आ.



श्री संपूर्णानंद (पीछे वायी ओर खड़े)

१९१८

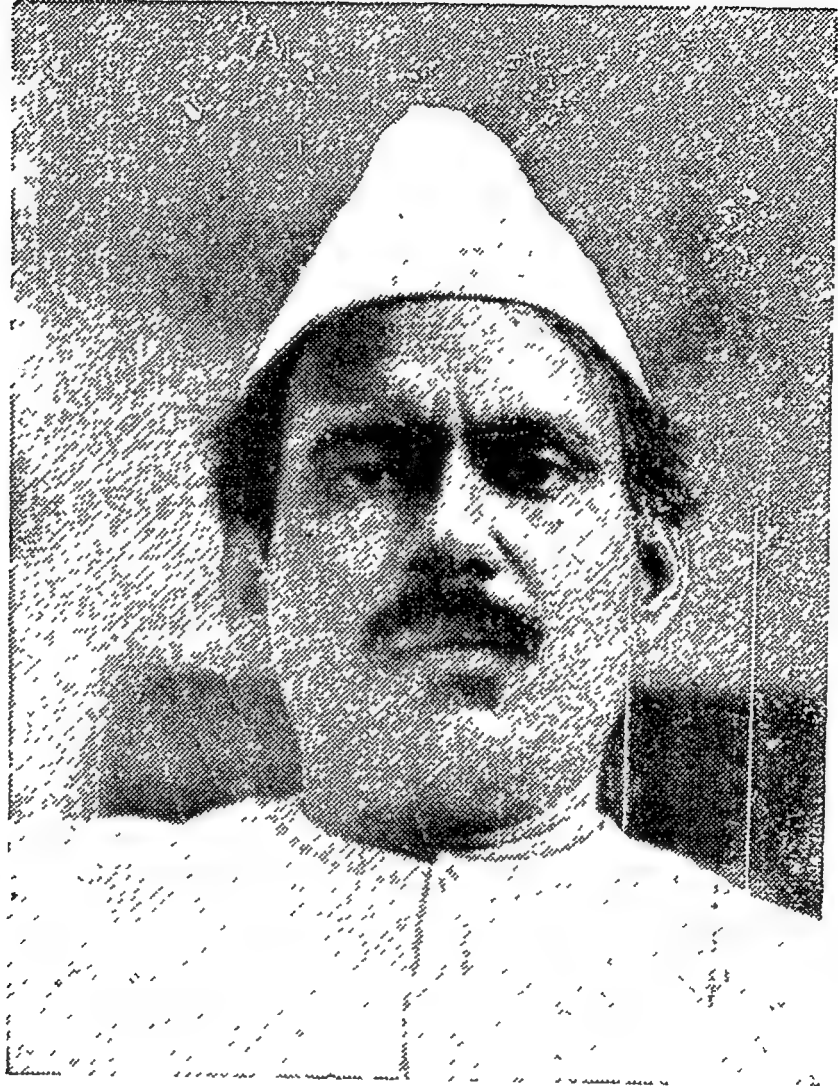




श्री संपूणनिंद (सपरिवार)
१९२८



श्री संपूर्णनिद
१९३०

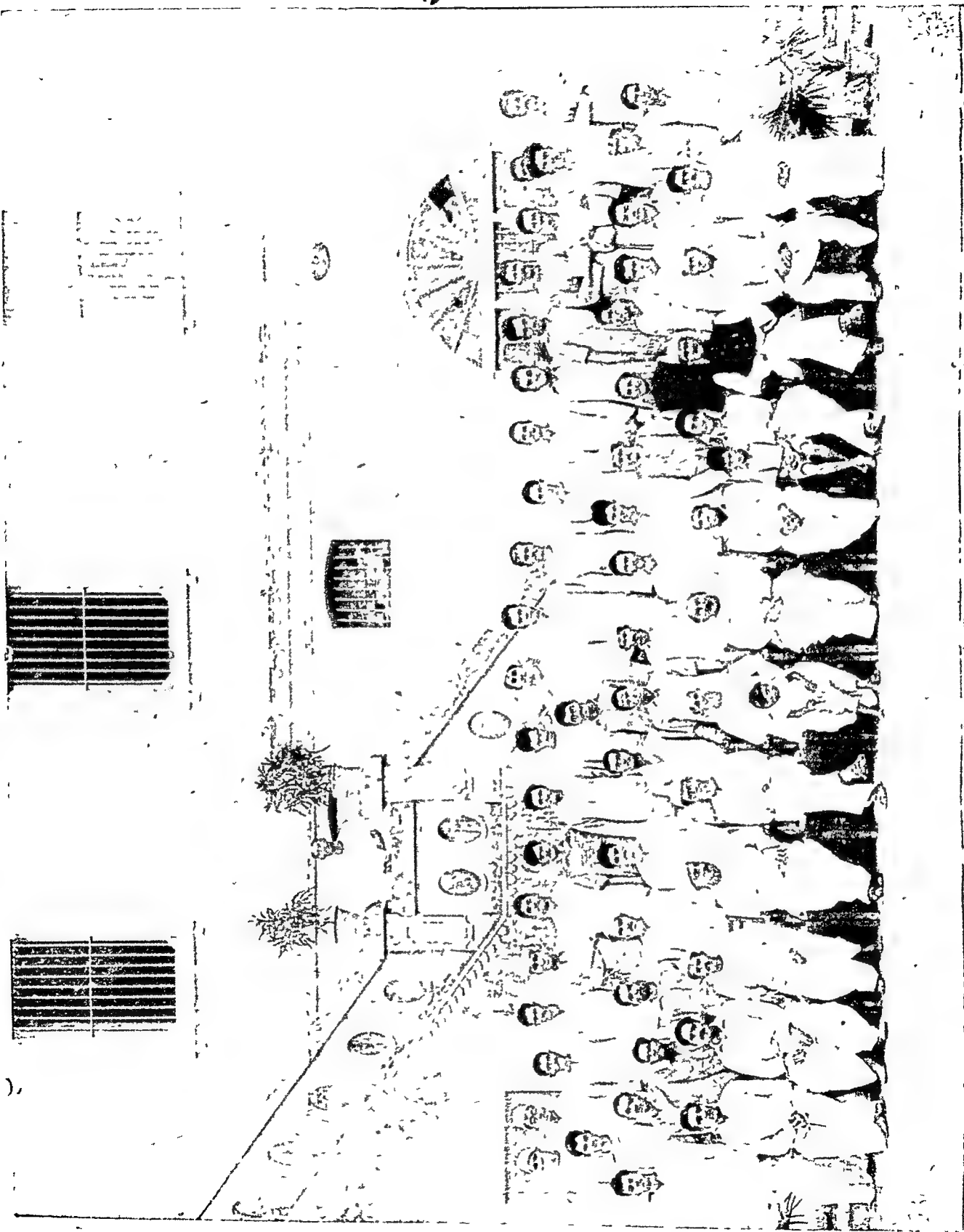


श्री संपूर्णानंद (१९३८)



जेल से छूटनेपर श्री संपूर्णानंद (कानपुर में)

१९४१

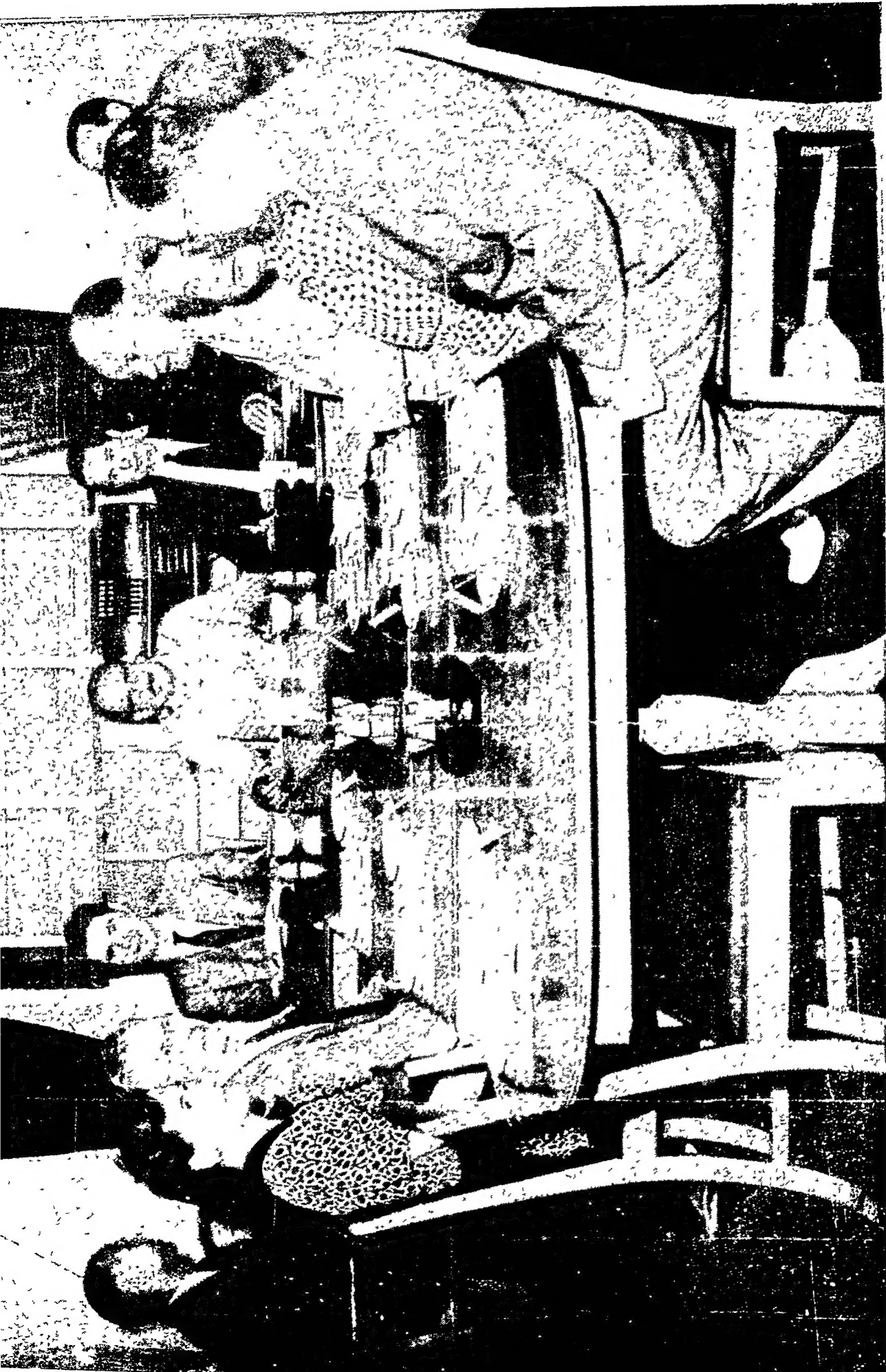


काशी विद्यापीठ परिवार के साथ (१९४५)





श्रीसपूर्णानंद साँन फ्राँसिसको (अमेरिका) में अन्तराष्ट्रीय श्रम-संमेलन में जलपान के अवसर पर (१९४८)



श्री संपूर्णानंद सान फ्रांसिस्को (अमेरिका) में अन्तर्राष्ट्रीय श्रमसम्मेलन के अवसरपर आयोजित भोज में अतिथियों के साथ (१९४८)



डाक्टर संपूर्णानंद
१९४९